
العدد الثامن
ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
مجلة الحكمة
مجلة بحثية علمية شرعية ثقافية تصدر كل أربعة أشهر
(أكثر مجلات البحوث الإسلامية انتشاراً في العالم)
القواعد العامة في النقد عند ابن تيمية....
المسلمون في فرنسا...
المناظرة الدالية في السنة لأبي الخطاب الكلوذاني
رسائل الماجستير والدكتوراه في الجامعة الأردنية
وبحوث أخرى مفيدة



التاريخ / / ١٤١ هـ ☐ جديد ☐ تجديد ☐ تمديد ☐ تعديل بيانات

قسيمة اشتراك مجلة (الحكمة)

رقم الكمبيوتر : (   )

الاسم الأول: ....

اسم الأب: ....

اسم الجد: ....

اسم العائلة: ....

مدة الاشتراك:

☐ سنة

☐ سنتان

☐ أكثر ....

نوع الاشتراك في الدول العربية

☐ عادي .... ٩٠ ريال

☐ مجلد .... ١١٠ ريال

■ بقية الدول .... ١٣٠ ريال

☐ الدوائر الحكومية والمؤسسات ١٥٠ ريال

العدد الأول: ....

عدد النسخ: ....

المبلغ: (   ) نقداً

حوالة رقم: (   )

شيك رقم: (   )

العنوان البريدي:

ص . ب: (   ) الرمز: (   )

المدينة: (   ) المنطقة: (   ) الدولة: (   )

الهاتف: منزل: .... عمل: .... فاكس: ....

نداء: ....

طريقة إيصال المجلة: ☐ بالبريد ☐ يدوي

العنوان: رقم المنزل (   )

اسم الحي: (   )

اسم الشارع: (   )

حسابات ....

المستلم ....

ملاحظات: ....

....

Name: ....

Street No.: .... City: .... Zipcode: ....

Country: .... Tel: .... Fax: ....

المؤتمن للتوزيع: ص . ب: ٦٩٧٥٦ ـ الرياض: ١١٥٥٧ السعودية ـ هاتف: ٤٦٤٦٦٨٨ فاكس: ٤٦٤٢٩١٩

الحوالات شركة الراجحي فرع شارع الضباب ـ حساب رقم ١١٦٦/ ٢ ـ باسم مؤسسة المؤتمن

يمكنك الحصول على الأعداد الأولى ـ قيمة العدد ٣٠ ريال متضمنة أجور البريد



بسم الله الرحمن الرحيم

الحكمة

مجلة علمية شرعية تصدر كل أربعة أشهر
تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية
وتحقيق المخطوطات

الحكمة

مجلة علمية شرعية تصدر كل أربعة أشهر

تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق المخطوطات

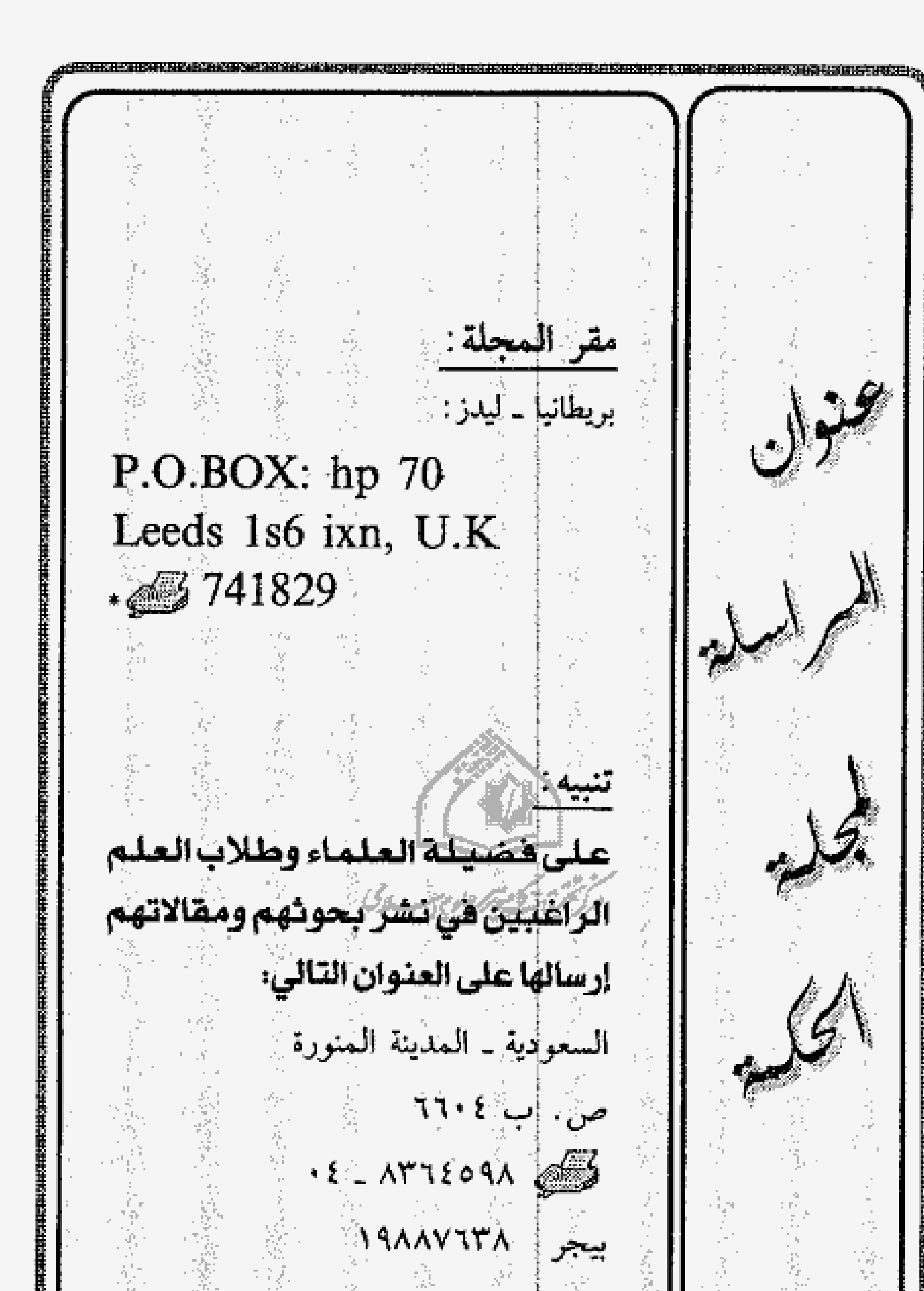
بإشراف نخبة من العلماء من بعض الدول الإسلامية

رئيس التحرير: الأستاذ وليد بن أحمد الحسين أبو عبد الله الزبيري

مدير التحرير: المهندس أبو بكر بن عبد العزيز البغدادي

أسعار المجلة

السعودية	٢٠	ريال سعودي	الكويت	١,٧٥٠	دينار كويتي
الإمارات	٢٠	درهم إماراتي	الأردن	٢,٥٠٠	دينار أردني
أمريكا	٦	دولار أمريكي	كندا	٧	دولار كندي
بريطانيا	٤	جنيه استرليني	فرنسا	٧٠	فرنك



عنوان المراسلة لمجلة الحكمة

مقر المجلة:

بريطانيا ـ ليدز:

P.O.BOX: hp 70
Leeds 1s6 ixn, U.K
741829 ☎

تنبيه:

على فضيلة العلماء وطلاب العلم الراغبين في نشر بحوثهم ومقالاتهم إرسالها على العنوان التالي:

السعودية ـ المدينة المنورة

ص. ب ٦٦٠٤

☎ ٨٣٦٤٥٩٨ ـ ٠٤

بيجر ١٩٨٨٧٦٣٨

الموزعون المعتمدون للمجلة

١ ـ السعودية ـ الرياض ـ المؤتمن للتوزيع
ص.ب: ٦٩٧٨٦ ـ الرياض ١١٥٥٧ ـ ت: ٤٦٤٦٦٨٨

٣ ـ الإمارات العربية المتحدة ـ عجمان ـ مكتبة الأقصى
ص.ب: ٤٤٦، ت: ٤٢١٩٨٧

٤ ـ أمريكا ـ نيويورك
419 72nd street,
Brooklyn, New York 11209
USA
Tel.: (718)748-7283

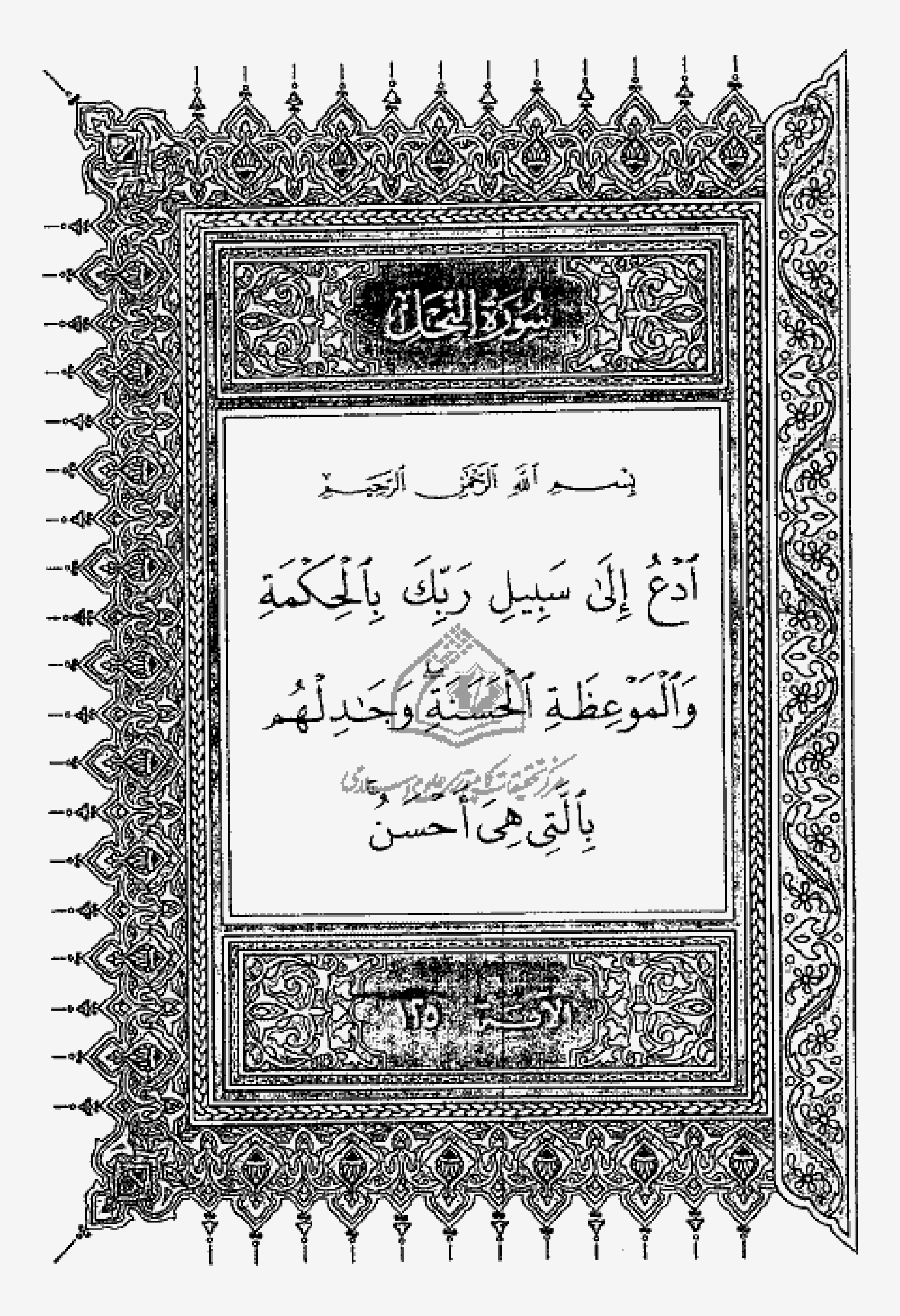
٥ ـ كندا ـ تورنتو
2268 DUNDAS ST.W.
P.O.BOX 59009
TORONTO.ONT.M 6R 3B5 - TEL : (416)242-9464

٦ ـ بريطانيا ـ ليدز
P.O : BOX: HP 70 TEL: 741829
LEEDS
LS 6 IXN U.K

٧ ـ فرنسا ـ الجامعة الإسلامية في باريس
C.E.R.I.S.I
UNIVERSITE ISLAMIQUE DE FRANCE
22 FRANCOIS BONVIN
75015 PARIS
TEL: 43061446 FAX: 43060008

٨ ـ الأردن ـ عمان : العبدلي ـ مقابل جوهرة القدس ـ دار النفائس
ص.ب: ٢١١٥١١، ت: ٦٩٣٩٤٠

٩ ـ لبنان ـ بيروت : كورنيش المزرعة ـ دار ابن حزم
ص.ب: ١٤/٦٣٦٦، ت: ٧٠١٩٧٤


سورة النحل
بسم الله الرحمن الرحيم
ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم
بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
الآية ١٢٥

منهج المجلة وأهدافها

١- تبصير المسلمين بدينهم الحق ، وذلك بالرجوع إلى الكتاب والسنة الصحيحة ، وفهمهما على أصول أهل السنة والجماعة من السلف الصالح ، رضوان الله عليهم أجمعين .

٢- نشر المقالات والبحوث الشرعية التي من شأنها إنضاج فهم المنهج الشرعي وحسر الخلاف والفرقة المذمومة بين الأمة الإسلامية وصولاً إلى الائتلاف والأخوة المحمودة .

٣- تحذير المسلمين من الانحرافات الشركية والبدعية ، وتحذيرهم من المعاصي لما تورثه هذه الذنوب من المصائب والضعف والتفرق .

٤- تحرص المجلة على نشر البحوث والمقالات العلمية والشرعية والمخطوطات المحققة ، التي لم يسبق نشرها في كتاب أو مجلة .

٥- تعتذر المجلة عن نشر البحوث والمقالات التي لا تتفق مع توجه المجلة وسياستها كالبحوث والمقالات السياسية أو الحزبية أو غير ذلك .

٦- المجلة لا تمثل حزباً معيناً أو طائفة معينة ، بل هي منبر لجميع المسلمين المخلصين .

٧ ـ تحرص المجلة من خلال بحوثها على تقديم حلول إسلامية عملية للمشكلات الفقهية المعاصرة ، وتسعى نحو حياة إسلامية راشدة على منهاج النبوة .

٨ ـ المقالات والبحوث التي تنشر في المجلة تعبر عن رأي كاتبيها ، ولا يلزم أن تكون معبرة عن رأي القائمين عليها .

٩ ـ لا يجوز لأصحاب البحوث التي تنشر في مجلة الحكمة أن يعيدوا نشرها في مؤلف أو مجلة أخرى إلا بعد مضي ستة أشهر على نشرها في مجلة الحكمة .

إلى الباحثين الأفاضل

توجه المجلة عناية الباحثين الذين يودون الاسهام في مجلتنا إلى ما يأتي:

أ ـ ان تكون البحوث متسمة بالعمق والأصالة بحيث يضيف كل بحث جديداً إلى المعرفة .

ب ـ ان تكون البحوث موثقة من الناحية العلمية بالمصادر والمراجع .

جـ ـ ان تكون منسقة مقسمة وفق أصول البحث العلمي .

د ـ ان تكون مكتوبة على الآلة الكاتبة أو بخط واضح مقروء .

هـ ـ ان تكون مكتوبة على وجه واحد من الورق .

و ـ أصول البحوث المرسلة للمجلة لا ترد لأصحابها نشرت أم لم تنشر .



الفهرس


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

افتتاحية العدد

مجلتنا في سنواتها الثلاث

بقلم رئيس التحرير: أبو عبد الله الزبيري

هذا هو العدد التاسع من مجلة الحكمة ، وبصدوره تكون هذه المجلة المباركة قد أتمت السنة الثالثة من عمرها الذي نرجوا أن يكون مديداً ، ليعم نفعها ، ويكثر خيرها ، ولتبقى مناراً ينشر العلم ، ويبذل النصح ويدل على الخير ، ويوجه للتي هي أقوم.

لقد حرصنا ـ أخي الكريم ـ قدر الجهد والطاقة على أن تأتيك مجلتنا في موعدها ، فتراها كل أربعة أشهر تسعى إليك، أنيقة في مظهرها ، جميلة في مخرجها ، فواح شذاها، طيب أريجها ، مظهرها كمخبرها ، جمال في الظاهر ، وجمال في الباطن ، منطلقنا في ذلك كله أننا نسعى إلى بلوغ درجة الإحسان ، اهتداءً بتوجيهات القرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴾ [النحل: ١٢٨] ﴿ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥] ، وتعليمات رسولنا الكريم ﷺ: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء)، ومع كل ما نبذله من جهد ، فإننا نعترف أن عملنا لم يبلغ الكمال ، فالله قد أبى الكمال لغير كتابه ، والنقص من طبيعة البشر ، وحسبنا أننا ننشد الكمال قدر الوسع ، وفي تسديد إخواننا لنا ما يصوب المسيرة ، ويقربنا من القمة: (والدين النصيحة).

وحق علينا ونحن على أعتاب السنة الرابعة من عمر مجلتنا أن نقف وقفة نقوِّم فيها مسارنا ، ونراجع أنفسنا ، ونتحدث مع كتّابنا وقرائنا ، فقد علمنا الإسلام أن الكيس من دان نفسه ، وعلمنا أن المسار القويم يحتاج إلى مراجعة دائمة .

عندما قمنا بمراجعة ما قدمناه في أعداد المجلة التسع وجدنا أنفسنا نلهج بالثناء للعلي القدير بما أنعم علينا ، فبين لحظة البداية في العدد الأول وبين ما صرنا إليه في العدد التاسع بون شاسع ونقلة طيبة ، وما عليك ـ أخي القارئ ـ إلا أن ترجع إلى الثمار الطيبة التي حوتها مجلتنا في سنواتها الثلاث بنفسك .

لقد كانت افتتاحيات الأعداد نقاطاً مضيئة ، عالجت كثيراً من القضايا المهمة وقومت وصوبت .

وانتشرت البحوث والدراسات والمقالات في المجلة على مساحة واسعة من الموضوعات وحقول المعرفة .

لقد تحدث كُتّابنا ببحوث رصينة عن أحوال المسلمين في البلاد التي كانت ترزح تحت نير ما كان يعرف بالاتحاد السوفيتي ، كما تحدثت عن الأقلية الإسلامية فيما كان يسمى بيوغوسلافيا ، وتحدثت عن الإسلام والمسلمين في بلاد المجاهدين الشيشان .

وأسهم علماؤنا وكتابنا ببحوثهم ومقالاتهم في مجالات متنوعة، فمقالات نصح وتوجيه ، ومقالات توضح التوحيد ، وتحذر من الشرك .

ومقالات تبحث في التوراة والإنجيل ، ومقالات وبحوث في أصول الفقه ، وأخرى في التفسير وعلومه ، والحديث وعلومه ، وعدة بحوث في الأحكام الفقهية في تحقيق المسائل القديمة ، وبيان حكم المستجد من النوازل في مختلف المجالات ، وهناك عدد من المخطوطات في موضوعات مختلفة ، أخذت سبيلها للنشر بعد أن نالت حقها من التحقيق ، أضف إلى هذا ما قدمته المجلة من تعريف قرائها بالجديد من الكتب ، وبالرسائل العلمية التي تقدم بها كتَّابها لنيل درجتي الماجستير والدكتوراه ، وترجم بعض الباحثين لبعض أعلام المسلمين ، تعريفاً بهم، ونشراً لفضائلهم ، وبياناً لما قدموه في مجالات العلوم المختلفة ، حتى الطب والبحوث اللغوية كان للعلماء والباحثين إسهامات طيبة فيها.

هذا غيض من فيض مما حفلت به أعداد المجلة التي سبق نشرها .

وهذا الذي صارت إليه المجلة يحتاج إلى إدامة الشكر والثناء لواهب النعم: ﴿ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا ﴾ [سبأ : ١٣] فالحمد لله وحده ، فهو الذي بعثنا إلى هذا العمل ، ويسر لنا السير فيه ، وجعل له القبول عند العلماء وطلبة العلم والقراء في مختلف دول العالم ، فالمجلة تصل إلى أكثر من تسعين دولة من دول العالم ، ويطبع منها عشرة آلاف نسخة لكل عدد من أعدادها .

ونحن نعتز بكتّابنا وقرائنا أيما اعتزاز ، فهي شهادة لنا أن عملنا مقبول عند شريحة واسعة من المثقفين الذين ينشدون صواب القول، وصافي العلم، ونسأل الله أن يكون مقبولاً عنده .

وإذا كان هذا العمل يستحق إدامة الشكر لله العلي القدير ، فقد علمنا الإسلام أن من شكر الله شكر من يستحق الشكر من الناس ، ولذا فإننا نتقدم بالشكر لكل من أسهم بجهد في هذه المجلة ، الذين رعوا الفكرة حتى قامت ، واستوت على سوقها ، والذين أسهموا بالكتابة فيها ، والذين أعانوا بالمشورة والرأي ، لتقويم مسارها ، وعالجوا الخلل ، وأرشدوا للصواب ، والذين يقومون على نشرها وتوزيعها ، والذين يبذلون المال متى قصرت الحال عن إصدارها ، والذين خصصوا جزءاً من أموالهم لنشر جزء من أعدادها لمن لا يستطيعون شراءها .

ولقرائنا الكرام الشكر والتقدير على حسن ظنهم بنا ، واختيارهم لمجلتنا لتكون لهم زاداً ، ونعدهم بأن نكون أوفياء للمنهج الذي أخذنا به أنفسنا في صدر مجلتنا ، والذي نشرناه في العدد الأول ، ولا زلنا ننشره في كل عدد ، ونطالبهم بأن يرسلوا لنا بنتائج أفكارهم وبحوثهم ودراساتهم وأحوال المسلمين في ديارهم ، خاصة الديار التي تسكنها الأقليات الإسلامية ، تعريفاً للمسلمين بأحوال المسلمين ، فالمسلمون جسد واحد ، وبنيان مرصوص ، ومن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم .

ولا بدَّ لنا في هـذه المقـدمـة التي تفـيـض شكراً وحبّاً من توجيه كلمـة عـتاب لـبعض إخـوتنا من القـراء الكرام ، وفي العتـاب حياة بين أقوام ، والذين نوجـه إليهم العـتاب هم من الذين يلتـزمون بالإسـلام عقـيدة وعـملاً، ويبـذلون الجهـد في سبيل إعـلاء كلمة الله ، ويديمون النصح للإسلام وأهله ، أمّا الذين يخالفـوننا في المنهج العقدي والدعـوي فليس هذا موضع الحديث معهم .

لقـد نما إلى علمنا منذ صـدور العـدد الأول من مـجـلتنا حديث عن المجلـة والقائمين عليهـا ، فقد حـاول بعض الذين نحـسن بهم الـظن تصنيف هـذه المجلة ، وتصنيـف القـائمين عليها ، بل حـاول بعضهم التشكيك بهـا ، واتهام بعض من يقوم عليها بالحزبية ، والولاء لبعض التجمعات أو الدول .

ولم نسـارع بالرد ، وها هي ثلاث سنوات قد انقـضت لم نرد فيهـا بكلمة ، ذلك أننا أحببنا أن يعـرفنا قراؤنا من خلال مسـار مجلتنا ، فعـمل الإنسان يدل عليه ، وأعـماله تنم عن أخـلاقـه ومعـتـقـداته ، وقـديماً قـيل: الإنسـان أسـيـر فكره ومعتقداته .

لقد حرصنا أن يمثل مـا ينشر في المجلة المنهج الذي حددناه صـادقـين في مـجلتـنا ، فكنا نقـبـل مـا وافق ذلك المنهج من بحـوث ودراسـات ونرد مـا يخـالفه ، ونـقـوّم مـا يحتـاج إلى تقويم ، وبذلك كنا نقـوم ولا نزال بما نسميه بعـملية التصـفية لما ينشر في هذه المجلة .

فالعلم للأرواح كالغذاء للأبدان ، ونحن نريد أن نقدم لقرائنا زاداً روحياً وفكرياً خالصاً سائغاً للشاربين .

قد يؤاخذنا بعض من لهم عتب علينا بأننا لم نقبل بحوثهم ومقالاتهم، وقد يصنفوننا على هذا الأساس ، ولكننا لا نحابي أحداً فبعض من لهم في نفوسنا مكانة وتقدير لم ننشر مقالاتهم لغلو في القول في مقالاتهم وحدة فيها ، أو لأن في مقالاتهم جنوحاً في الفهم ، تبيناه بعرض ما كتبوه على من نثق بعلمه ودينه من مشايخنا أو لأسبابٍ أُخرىٰ .

وقد تساءل بعض الأخوة عن الهدف الذي تسعى المجلة لتحقيقه ، وقد أعلنا عن ذلك أكثر من مرة ، إن الهدف من إنشاء هذه المجلة : هو خدمة العمل الإسلامي من خلال قناة البحث العلمي للعلوم الشرعية، وإنعاش هذه القناة ؛ لتقوم بالطرح العلمي الموضوعي البناء الهادف لجميع مجالات العلوم الشرعية بثوب جديد وعرض سديد، ولتكون منبراً لجميع المسلمين الصادقين المخلصين المعروفين بصفاء المنهج وسلامة العقيدة ، ينشرون من خلالها نتاجهم العلمي إلى أكثر من تسعين دولة في العالم .

وقد يأخذ علينا بعض أحبتنا رفضنا للبحوث والمقالات السياسية ، وجوابنا أننا نريد لمجلتنا أن تصل إلى كل دولة في العالم ، وتناول القضايا السياسية يحول دون هذا الهدف .

أضف إلى هذا أن هذه المجلة مجلة بحثية تصدر كل أربعة أشهر مرة ، والقضايا السياسية سريعة متقلبة تحتاج إلى متابعة يومية ، وهناك مجلات كثيرة تغص الساحة الإسلامية بها ، قامت بالعبء ، وخدمت هذا الجانب ، وكفتنا مهمة الخوض فيه ، أما البحوث التي تعالج التأصيل الشرعي في مختلف المجالات السياسية بين الراعي والرعية المدعمة بالنظرات الفقهية الأصيلة القائم على الكتاب والسنة ، فإن المجلة ترحب بها ، وتعد بنشرها .

وقد يأخذ علينا بعض أحبتنا عدم الخوض فيما يخوض فيه كثير من العلماء والدعاة في كثير من الأقطار ، وعدم التعرض للصراعات والخلافات التي تغص بها الساحة الإسلامية ، ونقول لهم : إن المجلة نهجت في طرحها نهج أهل السنة والجماعة من سلف هذه الأمة ، واقتفت أثرهم علماً وعملاً ، مترفعة في نهجها عن إسلوب الإثارة والفضاضة والتجريح والجفاء ، نابذة ربقة التعصب والتقليد وجمود الانتماء ، متأدبة في طرحها مع علماء الأمة السابقين منهم واللاحقين ، حتى لو بدر منا مخالفة لبعضهم في بعض مسائل الدين مما له حظ من النظر ، فلا يعكر صفاء الود والمحبة والتقدير ، كما قال الناظم:

وليس كل خلاف جاء معتبراً   إلا خلاف له حظ من النظر

كما أن المجلة لا تعمد إلى تتبع هفوات علماء الأمة المعروفين بصدقهم وإخلاصهم وسلامة منهجهم ونفعهم ونصحهم للأمة ،ولا تتصيد سقطاتهم ولقطاتهم وشذوذ بعضهم في بعض المسائل ، فإن ذلك مغمور في بحر فضلهم، كما نحاول في طرحنا أن لا نوقع العلماء بعضهم في بعض من خلال الفتاوى المتضاربة ، والأفكار المتباينة ؛ والتحليلات العلمية المختلفة ، فيبذل القائمون على المجلة ما بوسعهم في اختيار ما هو أقرب للصواب ، بعيداً عن النزعات الحزبية والتعصب والتقليد ، متجردين لله عز وجل في إظهار الحق، ولو خالفنا مشايخنا الذين كان لهم أعظم الأثر في بناء صرحنا العلمي ، فننظر إلى القول ومخالفته للصواب ، لا إلى القائل ، وإنْ كان أعظم علماً ، وأكبر سناً، وأطول خبرةً ، فمثله ربما لا يكون الحق حليفه ، فكلٌ يؤخذ قوله ويترك إلا صاحب العصمة محمد بن عبدالله ﷺ.

ويتسائل آخرون عن القائمين على المجلة وعن الذين يقفون وراءها، والجواب واضح ليس به خفاء ، فقد نبتت فكرة المجلة عندي عندما كنت مع بعض إخواننا من الجالية العربية المسلمة في إحدى دول العالم، وطرحت فكرة إنشاء مجلة بحثية إسلامية عالمية ، بإشراف نخبة من العلماء وطلاب العلم من عدة دول إسلامية ، وإيصالها إلى أكثر دول العالم ، لتستفيد منها الجاليات العربية المسلمة في مختلف تلك الأقطار.

وبفضل الله تبلورت هذه الفكرة ، وكان الأخ الفاضل الشيخ أبو بكر بن عبدالعزيز البغدادي سنداً وعوناً لي بعد الله - عز وجل - في إنجاح هذا العمل ، فبذلنا ما بوسعنا من طرح هذا المشروع على كثير من العلماء في مختلف الدول، فاستبشروا خيراً ، وشجعونا على مواصلة هذه المسيرة ، واستفدنا من آرائهم وتوجيهاتهم ، وأمضينا بضعة أشهر في دراسة وإعداد هذا المشروع علمياً وإدارياً وفنياً ، حتى خرجت على ما هي عليه الآن ، وكان الممول لها بعض المحسنين الذين يهتمون بنشر العلم ابتغاء مرضات الله .

وقد يقال : فلم بريطانيا هي المقر ؟ والجواب : أننا كنا نتمنى أن تصدر المجلة في دولة عربية مسلمة إلا أن القائمين على إدارة المجلة عامتهم ليسوا في دولة عربية ؛ لوجود مصالحهم أو أعمالهم أو دراساتهم في ديار الغرب، فهم يرغبون بأن يباشروا إدارة المجلة بأنفسهم، وعلى كل حال فإن المجلة تصل إلى كل الدول العربية بدون استثناء ، وللمجلة مندوبين أو ممثلين في أكثر الدول العربية ، واختيرت مدينة ليدز - في بريطانيا - لتكون مقراً لمجلتنا .

ولعلنا بهذه الإجابات الصريحة الهادئة قد أوضحنا الحقيقة، بدون تشنج ولا التواء ، آملين أن يكون مسار المجلة وما عرضت له من بحوث قد أزال الشبهة ، وأجلى الحقيقة ، ونحن على يقين من مسارنا في مقبل أعدادنا سيزيل كل ريب بقي في بعض النفوس .

وقد يتساءل القراء الكرام عن نظرتنا إلى مستقبل المجلة ، فنقول: إننا نديم السعي في الارتقاء بمجلتنا إلى معارج الرقي بمزيد من البحوث والدراسات المتعمقة ، وقد انتدبت المجلة فريقاً من الباحثين لإثراء المجلة بالبحوث والمقالات وتحقيق المخطوطات ، وإعداد الدراسات الشرعية ، ونحن نعمل منذ سنة تقريباً على عمل موسوعي يعده خمسة من الباحثين يقومون فيه بدراسة عقائد أئمة النحو والتفسير واللغة من القرن الأول إلى يومنا هذا أسميناه « البلغة في عقائد أئمة النحو والتفسير ، واللغة » .

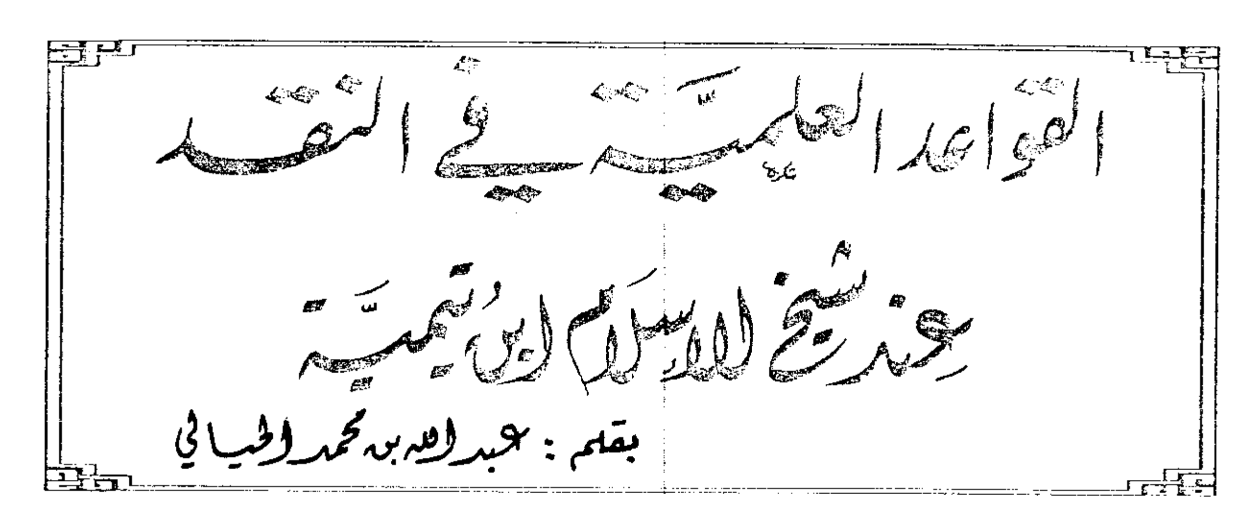
وفي الختام أشكر الله العلي القدير الذي وفقنا إلىٰ بناء هذا الصرح العلمي الشامخ . كما أزف شكري وامتناني إلىٰ من كانت لهم جهود بذلوها في خدمة المجلة من أعضاء الهيئة الاستشارية للمجلة ثم تركوا العمل معنا في المجلة لكثرة التزاماتهم العلمية والدعوية كالشيخ الدكتور محمد البراك والشيخ عبد الله الجديع والشيخ عبد الله الفايز والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق. ومع هذا فإن القائمين علىٰ المجلة يعتبرون الهيئة الاستشارية عنصراً أساسياً في عمل المجلة، وذلك لتقويم البحوث. ولا زالت البحوث والمقالات تعرض علىٰ نخبة من العلماء في بعض الدول الإسلامية. هذا ونسأل الله التوفيق والسداد في القول والعمل ، إنه قريب مجيب، والحمد لله رب العالمين .

رئيس التحرير

وليد بن أحمد الحسين

أبو عبد الله الزبيري

المدينة المنورة



المقدمة

الحمد لله وكفى وسلام على عبده المصطفى ، وبعد:

فهذه رسالة وجيزة توخيت من خلالها عرضاً علمياً لمنهج شيخ الإسلام ابن تيمية في النقد والحكم على الآخرين وبيان القواعد الأساسية التي ينبني عليها النقد العلمي البناء، واستوحيت ذلك من خلال إطلاعي المستمر لكتب شيخ الإسلام ومصنفاته.

والذي دفعني إلى الكتابة في مثل هذا الموضوع الخطير مع قلة بضاعتي فيه أني رأيت كثيراً ممن يتصدى في نقد الناس يغلب عليه الجانب العاطفي في تقويم الآخرين، ودون أن يحكم بميزان الكتاب والسنة وقواعد هذا العلم ، فيكثر منه صدور الأحكام الخاطئة دون أن يتحرى المنهج السليم في النقد، والسبب الثاني الذي دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع، أنني لم أرَ جمع قواعد هذا الفن في مصنف مستقل. وإنما هو مبثوث في القرآن العزيز والسنة المطهرة وكلام السلف. وفي بطون الكتب والمؤلفات.

والذي قمت به إنما هو جمع الكلام ، وترتيبه على نسق واحد وفي مكان واحد؛ ليسهل على طلبة العلم الرجوع إليه والانتفاع منه.

وإنما اخترت شيخ الإسلام دون غيره؛ لسببين رئيسين:

أولهما: لأنه أول من قعَّد منهج أهل السنة والجماعة، وأبرز من اهتم بها ودافع عنها ، ورد على المخالفين خاصةً بعد حدوث معتقدات منحرفة ومناهج بدعية بسبب الانحراف عن المنهج الصحيح.

وثانيهما: أنه متأخر جداً جمع ما لم يجمعه غيره، ويكفي في ذلك شهادة أهل الحديث والفقهاء عنه حتى قال ابن دقيق العيد عنه حين لقيه: «رأيت رجلاً جمع العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يريد ويدع منها ما يريد».

وقال الزملكاني فيما صح عنه: «كان الفقهاء في سائر الطوائف إذا جالسوه استفادوا، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع عنه، ولا تكلم في علم من العلوم إلا فاق فيه أهله، واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها».

وقد قسمت الرسالة إلى خمسة فصول وخاتمة. وأسأل الله عز وجل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، ولا يجعل فيه لأحد شيئاً. وأن يهدينا الصواب والعدل في الحكم على الناس، إنه ولي التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وكتبه

عبدالله بن محمد الحيالي

الفصل الأول

النقد لغة واصطلاحاً وبيان نشأته عند أهل العلم

النقد لغةً: قال أبو الدرداء: «إن نقدت الناس نقدوك» أي: عبتهم واغتبتهم، من قولك: نقدت الجوزة أنقدها، ونقده الدرهم ، ونقد له الدرهم أي: أعطاه إياه. ما نقدتها: أي قبضتها ونقد الدراهم وانقدها أي أخرج منها الزيف وبابها نصر، ودرهم نقد أي وازن: وازن جيد ، وناقدت فلاناً إذا ناقشته بالأمر[1] .

واصطلاحاً: وصف في الراوي ، يثلم عدالته ومروأته ، مما يترتب عليه سقوط كلامه ورده ، وهو مرادف لكلمة الجرح عند أهل الحديث من حيث أنه وصف الراوي بصفات تتضمن تضعيف روايته، وعدم قبولها ، وكلاهما ينقسم إلى مقبول غير مقبول.

مشروعية النقد من الكتاب والسنة:

دلت قواعد الشريعة العامة على وجوب التأكد من سلامة الناس ، والبحث عن أحوالهم عند ورود ما يتطلب ذلك. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] ، فقد أمر الله المؤمنين أن لا يقبلوا خبر الفاسق ؛ لما يجر على المسلمين من مضرة نتيجة نقله عن بعض المؤمنين أخباراً كاذبةً، فعليهم أن يتبينوا من دقة خبره حتى لا يندموا.

قلت: وهذا هو معنى النقد عند أهل العلم، وهو ضرورة التأكد مما ينسب إلى الناس من أخبارٍ، والتأكد من صحتها وسلامتها ، ونقدها على موازين ثابتة ؛ ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيَّ عن بيِّنة، ومما سبق يتبين أن النقد هو الذي يقوم على التأكد مما يضاف إلى الناس ، وينقل عنهم روايةً ودرايةً. أما روايةً: وذلك بالاحتراز عن الخطأ من نقل ما يضاف من الناس وتمحيص الكلام، وإخراج ما فيه من الزيف والكذب، ودرايةً: هو معرفةُ حال الناقد جرحاً وتعديلاً وتحملاً، وأداءً وكل ما يتعلق به مما له صلة بنقده.

---

(١) لسان العرب: (١٤/ ٢٥٤) ، بتصرف.

نشأة هذا العلم:

نشأ علم النقد والجرح مع نشأة الرواية في الإسلام ، إذ كان لا بد لمعرفة الأخبار والروايات الصحيحة من سقيمها من معرفة روايتها معرفةً تمكن العلماء من الحكم بصدقهم أو بكذبهم، حتى يتمكنوا فيما بعد من تميز المقبول من المردود، لذلك سألوا عن الرواة وتتبعوهم في جميع أحوال حياتهم العلمية ، وحتى في عقر دارهم. وكانوا يُبيِّنون أحوال الرواة وينقدوهم حسبة لله، لا تأخذهم في الله لومة لائم، ولا تستولي عليهم العاطفة، فليس في نقاد الحديث من يحابي في الحديث ، فقد قصد الجميع خدمة الشريعة وحفظ مصادرها .

وقد أكدّ العلماء ضرورة بيان أحوال الرواة، وأن ذلك ليس بغيبة ، بل في ذلك حفظ الشريعة وصيانتها من الدخيل الزائف ، واستدلوا بما ثبت في السنة من قول الرسول ﷺ في الجرح: (بئس أخو العشيرة)، وقوله ﷺ في التعديل: (نعمَ عبد الله خالد بن الوليد سيف من سيوف الله)، وقوله ﷺ في النصيحة: (أما أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له)[1]، وذلك حين جاءت فاطمة بنت قيس تسأله عن حال الرجلين ، كانا تقدما لخطبتها ، فقال ذلك على وجه النصيحة لها.

ومن هذا أخذ العلماء جواز ذكر الشخص ، وما فيه من المساوىء حتى يحذره الناس، وأن هذا ليس من باب الغيبة. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: «جاء أبو تراب الجشنى (أعرابي)، فجعل أبي يقول: فلان ضعيف، فلان ثقة، فقال أبو تراب: يا شيخ لا تغتب العلماء، فقال له: ويحك هذه نصيحة ليست بغيبة»[2].

وكان غاية العلماء المحدثين في هذا بيان الحق بكل أمانة وتجرد، ولولا ضرورة التأكد من أحوال الرواة ؛ لما خاضوا في هذا الباب. قال يحيى بن سعيد: «إنا لنطعن في أقوام لعلهم قد حطوا رحالهم في الجنة ».

---

(١) اصول الحديث، محمد الخطيب: (ص ٢٦٢).

(٢) نفس المصدر : (ص ٢٦٤).

منهج العلماء في بيان أحوال الناس ونقدهم:

لما كان أكثر الأحكام لا سبيل إلى معرفتها إلا من جهة النقد والرواية ، فقد كان كلامهم في الرواية ونقدهم وسيلة لا غاية، فلم يقصدوا الخوضَ في أعراض الناس، لهذا التزموا الاعتدال في بيان أحوالهم، فلم يتناولوا في ذكر أحوال الرواة غير الجانب الذي يهمهم ، وهو الجانب الديني ، وقد تميّز هذا المنهج في بيان أحوال الرواة بعض القواعد المهمة نجملها فيما يلي:

١ ـ الأمانة في الحكم: فكانوا يذكرون للراوي ما له وما عليه وفضائله ومساوئه، يقول محمد بن سيرين: «ظلمت أخاك إذا ذكرت مساوءه ولم تذكر محاسنه».

٢ ـ الدقة في إعطاء الأحكام: حيث ندرك من تتبع أقوال العلماء دقة بحثهم، ومعرفتهم بجميع أحوال الراوي الذي يتكلمون فيه ، وكل ما له صلة بنقده ، ثم يصدرون الحكم المناسب فيه.

٣ ـ التزام الأدب في النقد: فلم يخرج هؤلاء العلماء في نقدهم وأحكامهم عن آداب البحث العلمي الصحيح ، وكانوا مع ذلك يأمرون طلابهم بالتزام الأدب في نقدهم، يقول المزني، تلميذ الشافعي ـ رحمهما الله تعالى ـ: «سمعني الشافعي يوماً وأنا أقول: «فلان كذاب»، فقال لي: «يا إبراهيم: إكس ألفاظك أحسنها ، ولا تقل كذاب ، ولكن قل حديثه ليس بشيء»[(١)].

الفصل الثاني

التحذير من الوقوع في أعراض العلماء وبيان خطر اللسان

قد يكون من المناسب أن نقف وقفة لا بد منها ؛ لننبه إلى خطورة اللسان؛ لأننا قد تمادينا في التساهل بأمر صونه عن الخطأ والزلل.

ومعلوم أن اللسان من أجل النعم. ولو تأمل الإنسان المحروم من هذه النعمة، فإنه عندما يريد التعبير عن نفسه والافصاح عن شيء ، فإنه يستخدم

(١) المصدر السابق: (ص ٢٦٧).

كثيراً من أعضائه. ومع ذلك كله لا يشفي نفسه ولا يبلغ مراده.

فهل حافظنا على هذه النعمة وسخرناها في نشر الخير؟!

إن بعض الناس يطلق عنان لسانه في الوقيعة في أعراض الناس، ويغلب على أحكامه الجور وعدم العدل، ولو تأمل هذا المسكين ما ورد في النصوص من التحذير من آفة اللسان؛ لتردد مائة مرة قبل أن يسلَّ لسانه في الكلام على الناس بغير حق، قال تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] ، فإن هناك من يحصي ألفاظك ويعد كلماتك. وفي حديث معاذ الطويل وقول الرسول ﷺ: (وهل يكب الناس على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم)[١]، أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

وبيّن ﷺ أن من ضمن ما بين لحييه ضمن له الجنة، فقال: (من يضمن لي ما بين لحييه، ضمنت له الجنة)[٢]، وبين أن الرجل ليلقي الكلمة جزافاً لا ينكر من آثارها وعواقبها ، فيسقط، في نار جهنم سبعين خريفاً، فقال: (وإن الرجل ليتكلم الكلمة في سخط الله لا يلقي لها بالاً ، وإنها تهوي به في النار سبعين خريفا)[٣].

وقد أشار ابن القيم ـ رحمه الله ـ إلى قاعدة جليلة عجيبة قل من ينتبه لها في التحذير من آفة اللسان إذ يقول: «من العجيب أن الإنسان يهون عليه التحفظ والاحتراز من أكل الحرام ، والظلم ، والربا ، والزنا ، وشرب الخمر ، ومن النظر إلى المحرم وغير ذلك ، ويصعب عليه التحفظ من حركة لسانه، حتى يرى الرجل يشار إليه بالدين والزهد والعبادة ، وهو يتكلم بالكلمة في سخط الله لا يلقي لها بالاً ينزل بها أبعد مما بين المشرق والمغرب، وكم ترى من رجلٍ تورع عن الفواحش والظلم ، ولسانه يفري في أعراض الناس الأحياء والأموات لا يبالي ما يقول»[٤].

---

(١) الترمذي: (٢٦١٦) ، ابن ماجة: (٣٩٧٣) ، أحمد: (٥/ ٢٣١) ، والحديث حسن.

(٢) البخاري.

(٣) الترمذي: (٢٣١٤) ، وأحمد: (٢/ ٣٥٥)، والحديث صحيح .

(٤) تقويم الرجال، أحمد الصويان: (ص٩).

وتزداد خطورة الإثم ، ويعظم الذنب ، وتكبر المعصية إذا كان الجرح والكلام في علماء الأمة ، فهم سادة الأمة ، وحراس الشريعة ، وسياجها ، ونجوم الأرض ، فإذا انطفأت أتى الأرض ما توعد ، ولا خير في قوم لا يعرفون للعلماء قدرهم ومكانتهم ، ولا يعطونهم حقهم من الاحترام والتوقير، وقد قيل: لحوم العلماء مسمومة، وقال ابن عساكر: «لحوم العلماء مسمومة ، وعادة الله في هتك منتقصيهم معلومة ، ومن وقع فيهم بالقلب، ابتلاه الله قبل موته بموت قلبه». فعلى الإنسان المسلم أن يتق الله ، ويخشاه ، ويراقبه ، ويشعر أن الله معه ويتيقن أن الله يسجل حركاته وسكناته وألفاظه، وهو يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ويجب عليه أن يتريث قبل أن يبدأ بجرح أحد من الناس ؛ لكي يكون متزن في حكمه بعيداً عن الظلم.

الفصل الثالث

القواعد العلمية التي يعتمد عليها شيخ الإسلام ابن تيمية في تقويم الرجال

أولاً: الكلام في الناس يجب أن يكون بعلم وعدل لا بجهل وظلم:

الأصل في هذه القاعدة الشرعية قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (٨)﴾ [المائدة: ٨]، قال ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: «أي لا يحملنكم بغض قوم على ترك العدل فيهم ، بل استعملوا العدل في كل أحدٍ ، صديقاً كان أو عدواً، ولهذا قال: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ ، أي: عدلكم هو أقرب للتقوى من تركه»[1].

وهذه الآية الكريمة ترسم منهاجاً عظيماً تجعل فيه العدل من لوازم الإيمان ومقتضياته ، وترسم منهاجاً دقيقاً يمثل جمع صور العدل مع القريب والبعيد ، وينهى عن جميع صور الظلم مع كل أحد.

والعدل به قامت السموات والأرض ، وهو نظام كل شيء، وأساس قيام

---

(١) تفسير ابن كثير: (٢/٣٥).

المجتمعات الإنسانية، قال شيخ الإسلام: «وأمور الناس إنما تستقيم في الدنيا مع العدل ، الذي قد يكون فيه الاشتراك في بعض أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق ، وإن لم تترك فيها ، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الإسلام والظلم.

ذلك أن العدل نظام كل شيء، وإذا أقيم أمر الدنيا بالعدل قامت، وإن لم يكن صاحبها من أهل الدين، من خلاف، ومتى لم تقم بالعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة» .

وقال أيضاً ـ رحمه الله ـ في موضع آخر: «والعدل مما اتفق أهل الأرض على مدحه وصحته والثناء على أهله وصحبتهم، والظلم مما اتفقوا على نبذه وذمه وتقبيحه وذم أهله وبغضهم، والعدل من المعروف الذي أمر الله به ، وهو الحكم بما أنزل الله على محمد ﷺ، وهو أكمل أنواع العدل وأحسنها.

والحكم به واجب على النبي ﷺ، وعلى من اتبعه، ومن لم يلتزم حكم الله ورسوله فهو كافر، وهذا واجب على الأمة في كل ما تنازعت فيه من الأمور الاعتقادية أو العلمية» أ.هـ.

وفي هذا العصر الذي ندر فيه وجود الإنصاف والعدل ، يحتاج المسلم إلى الرجوع دائماً إلى منهج أهل السنة والجماعة ، الذي هو امتداد لما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ علماً وعملاً، ليزن الأمور كلها بميزان قويم لا يتأرجح، حيث أصبحت الأهواء الشخصية ، والخلفيات الحزبية هي التي تتحكم بالآراء وتقييم الناس في كثير من الأحيان، حيث أنك تجد الإنسان ليغض الطرف عن أخطاء من يحبه، وإن كانت كبيرة ولا يمكن السكوت عنها، بل ربما تحولت هذه الأخطاء والهفوات إلى محاسن وخصال يمدح عليها، وفي المقابل من ذلك تجده إذا أبغض أحداً لهوى نفسه جرّده من جميع الفضائل والمحاسن ، ولم يُظهر إلا سيئاته وينس فضائله في الدين ، وخدمته للإسلام ، مهما كانت بينة وواضحة على حد قول الشاعر:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ... لكن عين السَّخط تبدي المساويا

وهذا الاضطراب في تقييم الناس يرجع إلى القصور المنهجي، والخلل

الفكري، والعقم العقائدي عند هؤلاء القوم، ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل تعداه إلى التباغض والتفرق المذموم ، في الوقت الذي تحتاج فيه الأمة أن تقف صفاً واحداً ضد من يحاول تقويض بنيانها، وصدع صرحها ، وتفريق شملها.

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في بيان سبب نشوء الفتن والاختلاف بين الناس: «فإن أكثرهم ـ أصحاب المقالات الفاسدة ـ قد صار لهم هوىً في ذلك، أن ينتصر جاههم أو رياستهم ، وما ينسب إليهم لا بقصد ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، وأن يكون الدين كلُه لله، بل ينصبّون على من خالفهم وإن كان مجتهداً معذوراً لا يغضب الله عليه، ويرضون عمن يوافقهم وإن كان جاهلاً سيء القصد ليس له علم أو حسن قصد، فيفضي هذا إلى أن يحمدوا من لم يحمده الله ورسوله، ولا يذموا من ذم الله ورسوله ، وتصير موالاتهم ومعاداتهم على أهواء أنفسهم لا على دين الله ورسوله ﷺ ».

وقال ـ رحمه الله ـ أيضاً: «ومعلوم أننا إذا تكلمنا فيمن هو دون الصحابة، مثل الملوك المختلفين على الملك، والعلماء والمشايخ المختلفين في العلم والدين، وجب أن يكون الكلام بعلمٍ وعدلٍ، لا بظلمٍ وجهلٍ، وإن العدل واجب لكل أحد وعلى كل أحد في كل حال، والظلم محرماً مطلقاً لا يباح بحال قط، قال تعالى: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قومٍ على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ [المائدة: ٨]، وهذه الآية نزلت بسبب بغضهم للكفار، وهو بغض مأمورٌ به، فإذا كان البغض الذي أمر الله به قد نهى صاحبه أن يظلم من أبغضه ، فكيف بمن يبغض مسلماً بتأويل وشبهة أو بهوى النفس؟ فهو أحق أن لا يظلم ، بل يعدل عليه»[1]. أ. هـ.

ولشيوع هذه الظاهرة المقيتة ، وانتشارها بين صفوف من ينتسبون إلى الإسلام، وجب على المسلم دائماً أن يرجع إلى فهم السلف الصالح ، ويزن الأمور كلها بميزان دقيق لا تتحكم فيه الآراء والاجتهادات الشخصية ، وأن يعتصم بحبل الله وبالجماعة، ويخلص دينه لله ، ولا يتكلم في أحدٍ إلا بعلمٍ وعدلٍ وإنصافٍ كما أمر الله تعالى.

---

(١) منهاج السنة النبوية: (٥/ ١٢٦).

قال شيخ الإسلام بهذا الصدد: «والله قد أمر المؤمنين كلهم أن يعتصموا بحبله جميعاً ولا يتفرقوا، وقد فسر حبله بدينه وكتابه وبالإسلام، وبالإخلاص ، وبأمره وطاعته وبالجماعة ، وهذه كلها منقولة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان». ا.هـ.

وقال في موضع آخر أيضاً من كتابه: «فالأمور المشتركة بين الأمة لا يحكم فيها إلا الكتاب والسنة ، ليس لأحدٍ أن يلزم الناس بقول عالم ولا أميرٍ ولا شيخ ولا ملك ، ومن اعتقد أنه يحكم بين الناس بشيء من ذلك ، ولا يحكم بينهم بالكتاب والسنة ، فهو كافر»[1] أ.هـ .

من خلال النصوص السابقة يجب أن تعلم: أنه لا يجوز للإنسان أن يتكلم في غيره كائناً من كان إلا بعلمٍ وإنصافٍ وعدلٍ ، وأن من تكلم في غيره بغير علم وبينة وبرهان ، فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] ، ومن تكلم على غيره بما ليس له علم ، بل بظلم وجور ، فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨] .

ولشيخ الإسلام كلام نافع جداً يبين فيه المنهج الصحيح القويم في الحكم على الآخرين، وتقييم الناس ، وخاصة بمن ينسب إلى علم أو دين؛ وذلك إذا أخطأ حتى في مسائل الاعتقاد والإيمان، وسنورد نصه في الفصول القادمة بإذن الله.

ثانياً: التجرد عن الهوى:

إن من أعظم دواعي الهلاك اتباع الهوى المذموم، وسمي الهوى: هوى؛ لأنه يهوي بالإنسان إلى النار الهاوية. وأصل ضلال ابن آدم إنما هو اتباع الظن والهوى، قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣] ، ومتبع الهوى لا بد أن يضل عن سبيل الله سواء كان ذلك عن علم أو عن جهل ، فإن كثيراً مما يترك الإنسان العلم الذي يعلمه اتباعاً لهواه ، ولا بد أن يظلم أما بالقول أو الفعل ؛ لأن هواه قد عمى بصيرته ، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ

---

(١) منهاج السنة النبوية: (٥/١٣٢)..

إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴾ [الجاثية: ٢٣]، ومتبع الهوى لا بد أن يبدل دين الله ويحرف الكلم عن مواضعه، ولهذا ذم الله اليهود؛ لاتباعهم أهواءهم، حيث قادهم ذلك إلى تبديل شرع الله والكفر بالرسول ﷺ، والاستعاضة عنه بالدنيا وحطامها، قال تعالى: ﴿ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (٨٧) ﴾ [البقرة: ٨٧].

واتباع الهوى نوع من أنواع الشرك الذي ندد الله بأهله كما قال بعض السلف: شر إله عبد في الأرض الهوى.

فإذا صار الهوى هو القائد والدافع للإنسان، صار أصحابه أحزاباً متفرقة يتعصب كل واحد لرأيه وذوقه، ويعادي من يخالفه في الرأي، ولو كان الحق مع غيره، لأن الحق ليس مراده ومبتغاه، وبهذا ينشب الخلاف والتفرق بين الأمة، ويحصل فيها ما حذر الله منه في كتابه فتذهب ريحها وتتفرق كلمتها، وتكون فريسة سهلة لأعدائها.

ومن علامات اتباع الهوى: أنك تجد بعض هؤلاء إذا علم أن فلاناً يخالفه في مسألة من المسائل، فإنه يبادر للرد عليه، وتفنيد رأيه بدون تأمل ويبذل جهده، وما عنده من حيلة لإبطال حجته بكل وسيلة يقدر عليها.

ولذلك كان التجرد عن الهوى من الأسباب التي تجعل الحكم صائباً أو قريباً من الصواب، وقد أوصى الله نبينا داود بالحذر الشديد من اتباع الهوى في الحكم على الناس، وبين أن اتباع الهوى يضل الإنسان عن سبيل الله، ولو كان من كان. فقال تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [ص: ٢٦]، وحين يقع الإنسان في أسر الهوى، فإن الموازين تنقلب وتتغير المفاهيم، فيصبح الحق باطلاً والباطل حقاً بمجرد فساد القلب وانتكاس الفطرة.

وإلى هذه النقطة أشار شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ حيث قال: «ومن المعلوم أن مجرد نفور النافرين أو محبة الموافقين لا يدل على صحة القول ولا فساده، إلا إذا كان بهدىً من الله، بل الاستدلال بذلك الاستدلال بلا اتباع الهوى بغير هدى من الله.

فإن اتباع الإنسان: هو أخذ القول والفعل الذي يحبه ورد القول والفعل الذي يبغضه بلا هدىً من الله، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١١٩] . فمن اتباع أهواء الناس بعد العلم الذي بعث الله به رسوله ، وبعد هدى الله الذي بينه في عباده فهو بهذه المثابة، ولهذا كان السلف يسمون أهل البدع والفرق، بأهل الأهواء المخالفين للكتاب والسنة ، حيث قبلوا ما أحبوه وردوا ما أبغضوه ، بأهوائهم بغير هدى من الله».

قلت: ولهذا حذر السلف رضي الله عنهم من مجالسة أهل الأهواء والبدع، وأمروا بهجرهم ، وعدم الرواية عنه ؛ لأنهم يعُدون من قرب منهم ، ومن جالسهم لا يسلم من الشر ، فإما أن يتابعه على هواه ، أو يدخل الشبهة في دينه، أو عرض قلبه.

قال أبو قلابه: «لا تجالسوا أهل الأهواء ولا تجادلوهم ، وإني لا آمن أن يغمسوكم في ضلالاتهم ، أو يلبسوا عليكم ما تعرفون» .

وقال ابن عباس: «لا تجالس أهل الأهواء ، فإن مجالستهم ممرضة للقلوب»، وقال مجاهد: «لا تجالسوا أهل الأهواء فإن لهم عِرَّة كعِرَّةِ الجرب».

أي: يُعْدون من قرب منهم وجالسهم كما سبق.

وقال أبو الجوزاء: «لئن تجاورني القردة والخنازير في دار، أحب إلي من أن يجاورني رجل من أهل الأهواء».

وصاحب الهوى إن لم يهديه الله للحق ، ويشرح صدره للعلم النافع ويبصره بالدليل ، فإنه واقع فيما وقع به إبليس وفرعون ، بحسب ما عنده من القدرة ، فيطلب من الناس أن يكون شريكاً لله في الطاعة واتباع الأمر والتعظيم.

وهذا وإن لم يصرح به ولا يستطيع ذلك ؛ لكن هذا كامن في النفوس ؛ وهذه هي غاية اتباع الهوى .

قال شيخ الإسلام: «وصاحب الهوى يعميه الهوى ويصمه فلا يستحضر ما لله ورسوله في ذلك ولا يطلبه ولا يرضى لرضى الله ورسوله ، ولا يغضب لغضب الله ورسوله، بل يرضى إذا حصل ما يرضاه ويهواه.

ويغضب إذا ما حصل ما يغضب له بهواه ، ويكون مع ذلك منه شبهة دين: أن الذي يرضى له ويغضب له أنه السنة وأنه الحق وأنه الدين ، وإذا قدر أن الذي معه هو الحق المحض دين الإسلام ، ولم يكن مقصده أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا، بل قصده الحمية لنفسه أو طائفته أو الرياء؛ ليعظم هو ويثنى عليه، أو فعل ذلك شجاعة وطبعاً، أو لغرض من الدنيا لم يكن لله ولم يكن مجاهداً في سبيل الله ، فكيف إذا كان الذي يرى الحق والسنة هو كنظيره معه حق وباطل وسنة وبدعة، ومع خصمه حق وباطل وسنة وبدعة».

ومتبع الهوى لا بد أن يقوده هواه إلى الظلم والعدوان، بحسب القدرة والاستطاعة لمن خالفه ولم يوافقه، وربما يعادي من له علم ودعوة إلى الله، ويقف في وجهه صاداً عن الحق، كما كان اليهود يفعلون ذلك، ثم تجده يرمي من خالفه بالألقاب المنفرة التي تخالف أمر الله ورسوله؛ لينفر الناس عن قبول كلامه وسماع نصائحه، وإن كان يدعو إلى السنة ويرغب فيها، يفعل ذلك كله ابتغاء الفتنة والتفرقة، ويزعم في ذلك أنه مصلح وفي سبيل المصلحة الموهومة، وأن في ذلك دفع الفساد عن الناس ويريد لهم الخير ، كما قال فرعون لقومه: ﴿ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ (٢٦) ﴾ [غافر: ٢٦] ، وهكذا تنقلب الموازين والقيم ، ويصبح المفسد في نظر الناس مصلحاً ، والمصلح للدين مفسداً ، فيقع شر عريض، وبلاء مستطير.

يقول شيخ الإسلام: «وكثير من الناس من عنده بعض عقل وإيمان لا يطلب هذا الحد ـ أي يطاع أمره بحسب إمكانه ـ بل يطلب لنفسه ما هو عنده ، فإن كان مطاعاً مسلماً طلب أن يطاع في أغراضه ، وإن كان فيها ما هو ذنب ومعصية لله، ويكون في إطاعة من هواه: أحب وأعز من أطاع الله وخالف هواه. وهذه شعبة من حال فرعون وسائر المكذبين للرسل ، وإن كان عالماً أو شيخاً أحب من يعظمه دون من يعظم نظيره ، حتى لو كان يقرأ كتاباً واحداً كالقرآن، أو يعبدون عبادة واحدة متماثلون فيها كالصلوات الخمس، فإنه يجد من يعظمه بقبول قوله والاقتداء به أكثر من غيره ، وربما أبغض نظيره هو واتباعه حسداً وبغياً ، كما فعلت اليهود لما بعث الله رسوله محمداً ﷺ يدعو

إلى مثل ما دعا إليه موسى، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: ٩١].

ولهذا تعلم ـ أخي المسلم ـ أن التجرد عن الهوى أصل عظيم في تقويم الرجال وأعمالهم ، وحتى توارد في الرد على أهل البدع ، فيجب على الإنسان أن يقصد فيه بيان الحق وهدى الخلق ، وإرادة الإحسان بهم .

وقال شيخ الإسلام رحمه الله مبيناً أن الرد على أهل البدع ، وإن كان في نفسه صحيحاً ، ولكن إذا لم يقصد به الإنسان وجه الله ثم النصح لهم والإحسان لهم ، فإن عمله مردود غير مقبول ، وغيرهم لم يقصد هنا بيان الحق وهدي الخلق ورحمتهم والإحسان لهم لم يكن عمله صالحاً.

فوجب عند تقويم أي إنسان أن يقصد فيه بيان الحق ، وأن يكون مصدر كلامه من العلم بالحق والهدى من الله ، وأن يكون مخلصاً لله متجرداً له وغايته النصيحة لله ورسوله ولإخوانه المسلمين ثم عليه قبل أن يبدأ في تقويم أي رجل أو نقده أن يفتش في قلبه ويطهره من جميع أنواع الهوى وحب الظهور؛ لكي يكون حكمه منصفاً بعيداً عن الجور والظلم المذموم ، وقد قيل: «احذروا من الناس صنفين: صاحب هوى قد فتنه هواه ، وصاحب دنيا أعمته دنياه».

ثالثاً: الحق لا يعرف بالرجال:

هذه المقولة قالها سيد العقلاء علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، حيث قال: «لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله»، والعاقل ينظر دائماً إلى الحق، ثم ينظر بعد ذلك في القول نفسه، فإن كان حقاً قبله ورضيه لنفسه سواء كان فاعله باطلاً أو محقاً ، ويحرص على انتزاع الحق ولو من لسان إبليس ، فإن الحكمة ضالة المؤمن ينشدها من كل أحد ، فإن وجدها فهو أحق بها.

والتقليد: هو قبول رأي من لا تقوم به الحجة بلا حجة ، أو هو قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله، وهو من الآفات المهلكة، والتي لها تأثير بالغ في تاريخ البشرية والفكر الإنساني، فهو يؤدي إلى تعطيل النصوص الشرعية

والعمل بها، ويؤدي إلى إهمال العقل البشري والإعمال في ميدانه، فهو آفة مهلكة، حيث أن المقلد لا ينظر إلى المشكلة المتنازع فيها إلا من خلال مقلده، فالحق ما قاله شيخه ومقلده وزعيمه، وإن خالف الدليل الواضح ولو كان من الكتاب والسنة، والباطل عنده ما خالف قول شيخه ولو دل عليه دليل أنه خلاف الحق والصواب، ولسان حال المقلد يقول الحجة مع شيخي، ولهذا فهو يلوي أعناق النصوص ويطوعها؛ لكي توافق رأيه واجتهاده، ويسخر فكره وعقله؛ لكي يحلل أقوال شيخه وقائده من أجل أن توافقه النصوص، وقد ذم الله التقليد في كتابه، وشبه أصحابه بمنزلة الأنعام التي لا تفقه ما يقال لها إنما تسمع مجرد أصوات لا تفقه ما وراءها من المعاني والبينات والدلائل قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ (١٧٠)﴾ [البقرة: ١٧٠].

يقول ابن القيم في بيان أن التقليد مذموم محرم في دين الله: «اتخاذ أحوال رجل بعينه بمنزلة نصوص الشارع، ولا يلتفت إلى قول من سواه، بل ولا إلى نصوص الشرع إلا إذا وافقت نصوص قوله.

فهذا والله هو الذي اجتمعت الأمة على أنه محرم في دين الله، ولم يظهر في الأمة إلا بعد انقراض القرون الفاضلة».

ولا أذهب بعيداً إذا ما قلت لك ـ أخي القارىء ـ: أن كثيراً من النزاعات والخلافات التي تحدث بين العلماء وطلاب العلم، وكذلك الاضطراب في تقويم الرجال سببه الرئيسي هو: التعصب والتقليد لأقوال رجل بعينه، ومحاولة معرفة الحق بأقوالهم واتخاذ أقواله حجة في كل شيء؛ لهذا نرى أن علماء الأمة ينهون طلابهم وتلاميذهم عند تقليدهم ومتابعتهم بغير برهان وحجة؛ وذلك لأن التقليد داء ينخر بجسم الأمة ويقضي على جانب كبير من نشاطها وفعاليتها في ميادين العلم والمعرفة ويخلد بها إلى الكسل والعجز، وأقوال الأئمة في ذم التقليد وأهله مستفيضة أذكر لك منها ما يأتي:

قال أبو حنيفة: «لا يحل لمن يفتي من كتبي حتى يعلم من أين قلت».

وقال مالك بن أنس: «أنا بشر أخطىء وأصيب، فانظروا في رأيي فكلما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكلما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه».

وقال الشافعي: «ما من أحد إلا وتذهب عليه سنة رسول الله ﷺ وتعزب عنه. فمهما قلت من قول أو أصلت من أصل فيه عن رسول الله ﷺ، خلاف ما قلت: فالقول قول رسول الله ﷺ وهو قولي. وجعل يردد هذا الكلام».

وقال أحمد بن حنبل: «من قلة علم الرجل أن يقلد دينه الرجال».

وإنما اخترت أقوال الأئمة الأربعة، لأن مذاهبهم وجوه في تفسير الشريعة الإسلامية، ومنافذ تطل عليها. وهي المناهج الرئيسية في البحث والفهم، وهي التي كتب لها أن تبقى بين الناس، ويرجع إليها في مسائل الفروع.

يقول شيخ الإسلام في بيان: أنه لا يجب على كل أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه ، وأن هذا الإلزام لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنة، وهو إلزام تنقصه الأدلة ، ويعوزه البرهان العلمي، بل هو من أقوال أهل البدع والضلال.

انظر إليه وهو يقول: «ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب بعينه غير الرسول في كل ما يوجبه ويخبر به ، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله ﷺ، واتباع شخص لمذهب بعينه؛ لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو مما يسوغ، ليس هو ما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق، بل كل أحد عليه أن يتقي الله ما استطاع، ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله، فيفعل المأمور ويترك المحظور. والله أعلم».

وبين أيضاً في موضع آخر من كتابه: « أنه يجوز للمسلم أن ينتقل من مذهب إلى آخر، مثل أن يتبين له رجحان قول على قول، فيرجع إلى القول الذي يرى أنه أقرب إلى معاني الكتاب والسنة، وأن الجمود على قول مذهب بعينه واعتقاد أن المذاهب أو المذهب دين ناسخ للإسلام، هو الضلال بعينه.

يقول ابن تيمية: «وكذلك فيمن يبين له في مسألة من المسائل الحق الذي بعث الله رسوله ثم عدل عنه، فهو من أهل الذم والعقاب، وأما من كان

عاجزاً عن معرفة حكم الله ورسوله، وقد اتبع فيها أحداً من أهل العلم والدين، ولم يتبين له أن قول غيره راجح من قوله، فهو محمود مثاب.

ولا يذم على ذلك ولا يعاقب، وإن كان قادراً على الاستدلال، ومعرفة ما هو الراجح، وتوقي بعض المسائل، فعد ذلك من التقليد، فهو قد اختلف بين مذهب أحمد المنصوص عنه والذي عليه أصحابه، إن هذا إثم أيضاً..».

رابعاً: لا يسلم من الخطأ أحد من بني آدم:

الخطأ صفة لاصفة في بني الإنسان ، ولا ينجو منها أحد مهما بلغ مرتبة من العلم والدين، ولو نجا منها أحد لنجا منها أصحاب رسول الله ﷺ الكرام، وهم خير القرون على وجه الأرض. ومع ذلك لم يسلم أحد منهم من الخطأ والوقوع فيه بتأويل أو بغير تأويل. يقول رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح: (كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون). والصحابة رضوان الله عليهم المعروف عنهم أنهم كانوا يسارعون للتوبة والندم والاستغفار فور وقوعهم في الذنب، ولم يعرف عن أحدهم أنه مات مصرّاً على الذنب.

والسيد كما قيل من عدت هفواته وسقطاته، فهذا أقرب من غيره إلى الصواب، وقد رضي الله عنهم من فوق سبع سماوات، وشهد لهم بالخيرية والإيمان، وعلم ما في قلوبهم من الحب للإسلام والتفاني في سبيله ، والمقصود أن الخطأ ـ حتى ولو في المسائل الخبرية العملية ـ لا ينجو منه أحد من البشر.

يقول شيخ الإسلام: «فأما الصديقون والشهداء والصالحون ، فليسوا بمعصومين وهذا في الذنوب المحققة.

وأما ما اجتهدوا فيه فتارة يصيبون وتارة يخطئون، فإذا اجتهدوا وأصابوا فلهم أجران ، وإذا اجتهدوا واخطئوا فلهم أجر على اجتهادهم وخطؤهم مغفور لهم.

وبعض المبتدعة يرى أن الخطأ والإثم والذنب أمران متلازمان ، فإذا أخطأ المجتهد ولو بتأويل سائغ ، فإنه آثم، ولكن أهل السنة والجماعة يرون أن المجتهد مأجور ، والقول قد يكون مخالف للنص الصريح وفاعله معذور ؛ لأن المخالفة بالتأويل لم يسلم فيها أحد من أهل العلم ، يقول النبي ﷺ: (إذا حكم

الحاكم فاجتهد فأصاب ، فله أجران ، وإذا اجتهد فأخطأ ، فله أجر)».

وهنا يبين ابن تيمية قاعدة شريفة يجب التنبه لها: «وهو أن ما يصدر من بعض من له علم ودين من الشطحات والأقوال المخالفة للشرع ، قد يكون مسلوب العقل أو مجتهداً مخطأ اجتهاداً قولياً أو عملياً ، فلا يذم والحالة هذه، ولا يتابع عليها فيما هو مخالف لشرع الله، يقول: «وهذا فيما يعلم من الأقوال والأفعال أنه مخالف للشرع بلا سبب، كالشطحات المأثورة لبعض المشايخ، كقول ابن هود: إذا كان يوم القيامة نصبت خيمتي على جهنم . وكان الشبلي يحلق لحيته ، ويمزق ثيابه حتى أدخلوه المارستان مرتين».

ثم قال: «جماع هذا أن هذه الأمور تعطي حقها من الكتاب والسنة في الخبر والأمر والنهي ، ووجب اتباعه ولم يلتفت إلى من خالفه كائن من كان، ولم يجز اتباع أحد في خلاف ذلك، كما دل عليه الكتاب والسنة وإجماع الأمة من اتباع الرسول وطاعته ، وأن الرجل الذي صدر منه ذلك يعطي عذره حيث عذرته الشريعة ، بأن يكون مسلوب العقل، أو ساقط التمييز، أو مجتهداً، أو مخطأ اجتهاداً قولياً أو عملياً أو مغلوباً على ذلك الفعل أو الترك، بحيث لا يمكنه رد ما هو فيه من الفعل المنكر بلا ذنب فعله، ولا يمكنه أداء ذلك الواجب بلا ذنب فعله، ويكون في هذا الباب نوعه محفوظاً ، بحيث لا يتبع ما خالف الكتاب والسنة ، ولا يجعل ذلك شرعاً ولا منهاجاً، بل لا سبيل إلى الله ولا شرعه إلا بما جاء به الرسول ﷺ.

وأما الأشخاص الذين خالفوا بعض ذلك على الوجوه المتقدمة فيعذرون، ولا يذمون ولا يعاقبون ، فإن كل أحد من الناس فيؤخذ من قوله وأفعاله ويترك إلا رسول الله ﷺ .

بناءً على ما تقدم في أنه لا يسلم أحد من الخطأ من بني آدم ، فلا يذم إن كان معذوراً قد عذرته الشريعة ، ولا يتبع على الفعل المخالف للشريعة؛ لأنه لا سبيل إلى الله إلا من خلال متابعة رسول الله ﷺ.

وهنا يفرق شيخ الإسلام بين المخالف للمسائل الاعتقادية المعلومة من الدين بالضرورة فهؤلاء ونحوهم يبين لهم الحق ، فإن اعرضوا عنه وجب الإنكار عليهم بحسب ما جاءت به الشريعة من اليد واللسان والقلب. وبين المخالف

للمسائل الفرعية التي هي من موارد الاجتهاد ، والتي تنازع فيها أهل الإيمان والعلم ، فهذه قد تكون قطيعة عند بعض من تبين له الحق فيها، لكن لا يلزم الناس بما بان له ، ولم يبين لهم ، فهذا قد يسلم له ويكون صاحبه معذوراً ، وقد لا يسلم له حاله فلا يكون معذوراً ، بل آثماً، فقد تكون هذه المسائل اجتهادية ، فهذا تسليم لكل مجتهد بذل وسعه في الوصول إلى الحق، ومن قلده في ذلك وتابعه على طريقته لا ينكر ذلك عليه.

يقول شيخ الإسلام في بيان ذلك ما نصه: «وأما الذي لا يسلم إليه حاله إلا أن يكون معذوراً مثل أن يعرف في أنه عاقل بقوله ـ يتواجد ـ يسقط عنه اللوم، ككثير من المنتسبة إلى الشيخ أحمد بن الرفاعي واليونسية ، فيما يأتونه من المحرمات ، ويتركونه من الواجبات ، أو يعرف في أنه يتواجد ويتساكر من وجوه ؛ ليظن به خيراً ويرفع عنه الذم فيما يقع من الأمور المنكرة، أو يعرف منه تجويز الانحراف من موجب الشريعة المحمدية ، وأنه قد يتفوه بما يخالفها. وأن من الرجال من يستغني عن الرسول ، أو له أن يخالفه ، أو أنه يجري مع القدر المحض المخالف للدين ، كما يحكى عن بعض الكذابين الضالين.\ :

إن أهل الصّفة قاتلوا النبي ﷺ مع الكفار لما انهزم أصحابه، وقالوا: نحن مع الله من غلب كنا معه. وأنه صبيحة الإسراء سمع منه ما جرى بينه وبين ربه من المفاجآت، وأنه تواجد من السماء ... ، أو يسوغ لأحد بعد محمد الخروج عن شريعته، كما وسعَ الخضر الخروج عن أمر موسى، فإنه لم يكن مبعوثاً إليه كما بعث محمد إلى الناس كافة، فهؤلاء ونحوهم مما يخالف الشريعة، ويبين له الحق فيعرض عنه يجب الإنكار عليهم، بحسب ما جاءت به الشريعة من اليد واللسان والقلب».

نقد ابن تيمية للمبتدعين

بين ابن تيمية لنا من خلال ما سبق منهجاً متميزاً في نقد الرجال وجرحهم، يقوم أساسه على تمام التثبت والدقة المتناهية في النقل عنهم، مع تمام العدل في الإنصاف في العدل في الحكم عليهم، فهو ليس من الذين تغلب عليهم العاطفة، ويدفعهم الحماس الفارغ، ولا يوجد في الأرض اليوم منهج في النقد والحكم

على الآخرين من يملك عشر معشار هذا المنهج الدقيق الواضح الذي قدمه لنا شيخ الإسلام ابن تيمية؛ وذلك من خلال ما قدمناه لك من النصوص التي التقطناها من بعض مصنفاته وكتبه، وهي قليلة جداً نسبة إلى ما كتبه الشيخ من الرسائل العديدة التي تزخر بها المكاتب الإسلامية اليوم.

ومحاور هذا المنهج الدقيق متعددة، وتفاصيلها لها مكان آخر تراجع فيه مما سبق الإشارة إلى بعضها، ولكن سوف أشير إلى المنهج من خلال مسألتين، يظهر لنا جلياً مدى عدالة شيخ الإسلام ابن تيمية وإنصافه حتى مع من يعادونه ويكيدون له، بل حتى مع من حاولوا قتله ورموه بالتكفير والخروج عن الإسلام.

نقد المبتدعة:

أولاً: يعتمد منهجه رحمه الله على النظر في حالة الإنسان من جهتين:

١ـ الضبط والاتقان والعلم بالحق، وعلى قدر قرب الإنسان من منهج أهل السنة والجماعة، وحبه للإسلام، وبمقدار ما يقدمه للإسلام من خدمة.

٢ـ الصدق وطلب الحق النافع وتحري الصواب في مسائل الدين والإيمان.

فإذا توافرت هاتان الصفتان في أي إنسان ولو كان قد عرف أنه تلبس ببدعة تخالف منهج السلف الكرام، فإن ذلك لا يمنعه من إيراد كلامه والاستدلال به في مواطنه، والحكم فيه بالعدل والإنصاف، وبيان ما عنده من فضائل وحسنات وعلى الرغم من شدة تحذيره من البدع وأهلها وبغضه لهم ورده عليهم، فإن ذلك لم يمنع شيخ الإسلام من الكلام فيهم بعدل وإنصاف كما عرف عنه.

يقول رحمه الله: «والله قد أمرنا ألا نقول إلا الحق، وألا نقول عليه إلا بعلم، وأمرنا بالعدل والقسط، فلا يجوز لنا إذا قال يهودي أو نصراني ـ فضلاً عن الروافض ـ قولاً فيه حق أن نتركه، بل لا نرد ما فيه من باطل دون ما فيه من الحق».

وهذا يدل على عظم العدل والإنصاف الذي اتصف به شيخ الإسلام في نقده للناس وجرحهم، ويدل في الوقت نفسه على أهمية المنهج الفكري والنقدي عنده، والذي كان له الأثر البالغ في تفكيره الذي بنى في نفسه هذه الاتجاهات المتزنة، وأرسى فيه الأخلاق السامية.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «وليس مما أمر الله به رسوله، ولا مما يرتضيه عاقل أن نقابل الحجج القوية بالمعاندة والجحد، بل قول الصدق والتزام العقل لازم عند جميع العقلاء، وأهل الإسلام أحق بذلك من غيرهم، إذ هم ـ ولله الحمد ـ أكمل الناس عقولاً ، وأتمهم إدراكاً ، وأصحهم ديناً ، وأشرفهم كتاباً، وأفضلهم نبياً ، وأحسنهم شريعة».

قد كان منهجه في الحكم على المبتدعة باختلاف مللهم ما اقتضته الشريعة ، وما يؤيده الواقع الماثل لا الأهواء الشخصية والخلفيات الحزبية الضيقة ، بل كان رحمه الله يعطي كل ذي حق حقه.

ولهذا كان يعترف في بعض الأحيان بفضائل المبتدعة ومحاسنهم في الإسلام، بعد أن يستعرض تاريخهم وفكرهم، ثم لا يتردد أبداً في بيان ذلك.

ويقول في فضائل بعض المبتدعة: «والرافضة فيهم من هو متعبد متورع زاهد، ولكن ليس في كل مثل غيرهم من أهل الأهواء.

فالمعتزلة أعقل فهماً وأعلم وأدين والكذب والفجور فيهم أقل منه من الرافضة، والزيدية من الشيعة خير منهم وأقرب إلى الصدق والعدل والعلم، وليس في أهل الأهواء أصدق ولا أدين من الخوارج في هذا، فأهل السنة يستعملون فيهم العدل والإنصاف ولا يظلمونهم، فإن الظلم حرم مطلقاً كما تقدم. بل أهل السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم البعض، بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض».

هذا بالنسبة لنقد شيخ الإسلام رحمه الله للمبتدعة من حيث الجملة، ومن حيث نقد الرجال المبتدعين والذي لهم بدعة تخالف منهج السلف ، فيكفي أن تأخذ أي كتاب من كتب الشيخ فتقرأه سوف ترى الحقيقة ماثلة بين يديك ، وستعلم مدى علم وعدل وإنصاف الشيخ حتى مع من يعادونه وينصبون له العداء والمكيدة، وسنورد ـ أخي القارئ ـ في نهاية البحث أمثلة تطبيقية ، تعتبر بمثابة

الدليل الساطع والبرهان القاطع على عدل الشيخ وإنصافه في الحكم على الآخرين.

ثانياً: الموازنة بين الحسنات والسيئات:

والمسألة الثانية التي يظهر لنا فيه عدل الشيخ وإنصافه في نقد الناس: الموازنة بين السلبيات والايجابيات، وقد أكد شيخ الإسلام على أهمية التوازن في نقد الرجال، وضرورة العدل والإنصاف مع كل أحد.

ويقول رحمه الله: «ويعلمون ـ أي أهل السنة ـ أن جنس المتكلمين أقرب من جنس الفلاسفة، وإن كان الفلاسفة قد يصيبون أحياناً، كما أن جنس المسلمين خير من جنس أهل الكتابين، وإن كان يوجد من أهل الكتاب من له عقل وصدق وأمانة، ولا توجد في كثير من المتسبين إلى الإسلام، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]».

والإنسان مهما كملت رتبته في الدين ورسخ مقامه في الإسلام معرض للأخطاء، فلا يجوز أبداً أن تطرح جميع سيئاته واجتهاداته وأقواله، بل ننظر إلى كلامه وأقواله الموافقة للحق ونتقبلها، ونعرض عن أخطائه المخالفة للحق، والموازنة بين هذا وهذا عين الإنصاف، وأما مجرد تتبع الأخطاء وتصيد العثرات والغفلة عن حسنات الناس، فهو دليل واضح على فساد النية وسوء القصد، وهناك أدلة في الكتاب والسنة تدل على هذا المنهج القويم في نقد الناس وجرحهم ـ أي الموازنة بين الفضائل والسيئات ـ وأذكر لك دليلين فقط:

أولاً: قال تعالى في بيان صدق اليهود، وأنه يوجد فيهم من له صدق ودين: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ [آل عمران: ٧٥].

فالله يذم اليهود على صفاتهم الخبيثة، وإن منهم من يحسد المؤمنين ويتمنى لهم الضلال، وإن منهم الخونة، وإن منهم من يشتري بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً، وإن منهم فريقاً يحرفون الكلم عن مواضعه ويبدلون كلام الله ويزيلونه عن المراد منه، ليوهموا الجهلة أنه من كتاب الله كذلك قال آخر مما ذكره منهم من صفات سيئة، ثم في الوقت نفسه يذكر ويبين أن بعضه له صفات جيدة مثل

التزام العهد وأداء الأمانة، وترك الخيانة وحب الصدق. وأنهم ليسوا كلهم سواء، على حد سواء بل منهم المؤمن ومنهم المجرم، ولهذا قال بصدد ذلك: ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (١١٤) ﴾ [آل عمران: ١١٣، ١١٤].

فبين أن منهم أمة قائمة بأمر الله مطيعة لشرعه، وأنهم يقيمون الليل ويكثرون السجود ويتلون كتاب الله ويتدارسونه؛ ليتوصلوا إلى معرفة النبي ومتابعته وصدقه والانقياد لأمره. وهؤلاء هم المذكورون في آخر السورة في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلاً ﴾ [آل عمران: ١٩٩].

ثانياً: قول النبي ﷺ لأبي هريرة عن الجني الخبيث الذي جاء إلى مال الصدقة يحثو منه فأمسكه بيده، وقال له: لادفعنك إلى رسول الله ﷺ، فقال: دعني فإنَّ لي عيال أطعمهم، فقال لأبي هريرة: دعني، وأعلمك آية من كتاب الله إذا قرأتها لا يزال عليك من الله حفيظ، ولا يقربك شيطان حتى تصبح. فجاء إلى رسول الله ﷺ، وأخبره بالقصة كاملة، فقال: (أما أنه صدقك وهو كذوب، ذاك الشيطان)[1]، فأثبت للشيطان الخبيث صفة الصدق مع أنه خلقه ودينه الكذب على عباد الله، والمكر بهم، والتحايل عليهم، ولا يمنع ذلك من تقبل الخبر والكلام الذي نطق به وتفوه به؛ لأن الحكمة قد تصدر من لسان الفاجر، فلا بأس بالانتفاع بها؛ لأن الكذاب قد يصدق والحكمة ضالة المؤمن.

والإنسان قد يجتمع فيه الصدق والكذب والحسنات والسيئات، وهذا أصل من أصول الدين عند أهل السنة والجماعة.

يقول شيخ الإسلام: «الشخص الواحد قد يجتمع فيه الحسنات المقتضية للثواب والسيئات المقتضية للعقاب، حتى يمكن أن يثاب ويعاقب، وهو قول جميع أصحاب رسول الله، وأئمة الإسلام، وأهل السنة والجماعة الذين يقولون: إنه لا يخلد في النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان».

---

(١) البخاري.

ثم قال بعد ذلك: «وبين على هذا أموراً كثيرة ، ولهذا من كان معه إيمان حقيقي فلا بد أن يكون معه من هذه الأعمال بقدر إيمانه، وإن كان له ذنوب، كما روى البخاري في صحيحه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رجلاً كان يسمى حماراً ، وكان يُضحك النبي عليه الصلاة والسلام ، وكان يشرب الخمر ، ويجلده النبي ﷺ، فأتي به مرة، فقال رجل: لعنه الله ما أكثر ما يؤتى به إلى رسول الله ﷺ، فقال له النبي ﷺ: (لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله) ».

فهذا الصحابي الجليل قد تكرر منه ارتكاب هذا المنكر البغيض والكبيرة العظمى، ولكن لا يعني هذا أنه فاسد ليس فيه خير قط، بل أنه فيه من الصفات الطيبة ما يوجب على بقية الصحابة موالاته ومحبته ونصرته.

فيجب على الإنسان أن يعرف للمحسن إحسانه وللمسيء إساءته، ثم يزن بين الأمور بميزان الحق والإنصاف، ولا يجوز أن يغلب جانب النظر إلى السيئات دون النظر إلى المحاسن والحسنات، وهذا هو الفيصل بين أهل السنة والخوارج المبتدعين، فإن الخوارج يقولون إنه لا يخرج من النار من دخلها من أهل القبلة، وأنه لا شفاعة للرسول ولا لغيره من النار من دخلها من أهل القبلة، وأنه لا شفاعة للرسول ولا لغيره في أهل الكبائر لا قبل دخول النار ولا بعده، وعندهم أن الشخص الواحد لا يجتمع فيه الثواب والعقاب والحسنة والسيئة، بل إذا أثيب لا يعاقب ومن عوقب لا يثاب.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «فهذا يبين أن المذنب بالشرب ـ الخمر ـ وغيره قد يكون محباً لله ورسوله، وحب الله ورسوله أوثق عرى الإيمان، كما أن العابد الزاهد قد يكون لما في قلبه من بدعة ونفاق مسخوطاً عليه عند الله ورسوله من ذلك الوجه، كما استفاض في الصحاح وغيرهما من حديث أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وأبي سعيد الخدري وغيرهما عن النبي ﷺ: أنه ذكر الخوارج، فقال: (يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم حتى يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، اقتلوهم أينما لقيتموهم فإن في قتلهم أجراً عند الله لمن قتلهم يوم القيامة، لئن أدركتهم لاقتلنهم قتل عاد)».

أمثلة تطبيقية في نقد الرجال وجرحهم

أولاً: من الناحية النظرية:

ذكرنا فيما سبق أن منهج ابن تيمية يعتمد على النظر على حال الإنسان من جهتين:

الأولى: العلم بالحق، ومعرفته وإيثاره على الباطل بمقدار ما يقدمه من خدمة لدين الله، وبمقدار قربه من أهل السنة والجماعة.

الثانية: إخلاص الدين، وحسن النية، وتحري الصواب في مسائل الدين.

يقول ابن تيمية في هذا الصدد كلاماً نافعاً جداً: «ثم ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة وحسنات مبرورة ، وله من الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ، مما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف».

وحين يفقد الإنسان العدل والتوازن في الحكم على الآخرين ونقدهم تكثر الاتهامات الباطلة، وتشيع الافتراءات، حتى يصل الحد عند بعض الناس إلى أن يرمي المسلم بالابتداع، والخروج عن الدين بمجرد ما يصدر عنه هفوة غير مقصودة، أو خطأ وقع فيه ظنه صواباً بعد اجتهاده.

يقول شيخ الإسلام: «ومن اتبع هواه وظنه ، وأخذ يشنع على من خالفه بما وقع فيه من خطأ ظنه صواباً بعد اجتهاده ، وهو من البدع؛ لمخالفته للسنة، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو أصغر فيمن يعظمه، وهو من أصحابه، فقلّ من يسلم من مثل ذلك من المتأخرين؛ لكثرة الاشتباه والاضطراب».

وأنقل لك - أخي القارىء - نقد ابن تيمية رحمه الله لثلاثة رجال من أساطين العلم والدين ، يمثل كل واحد منهم اتجاهاً معيناً ينتسب إليه طائفة من الناس، وهؤلاء الرجال هم:

أولاً: أبو الحسن الأشعري:

قال شيخ الإسلام رحمه الله في معرض نقده لأبي حسن الأشعري: «هذا أبو الحسن الأشعري نشأ في الاعتزال أربعين عاماً يناظر عليه، ثم رجع وصرح

بتضليل المعتزلة، وبالغ في الرد عليهم».

وقال أيضاً: «ولهذا كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى السنة والجماعة، وكان منتحلاً للإمام أحمد ذاكراً أنه مقتد به متبعاً لسبيله، وكان بين أعيان أصحابه من الموافقة لكثير من أصحاب الإمام أحمد ما هو معروف، حتى أن أبا بكر عبد العزيز يذكر من حجج أبي الحسن من كلامه مثل ما يذكر من حجج لأصحابه؛ لأنه كان عنده من أصحابه رأي أحمد رحمه الله..».

وقال أيضاً عنه في موضع آخر: «والأشعري ابتلي بطائفتين طائفة تبغضه وطائفة تحبه، وكل منهما يكذب عليه، ويقول: إنه صنف هذه الكتب تُقية، وإظهاراً لموافقة أهل الحديث والسنة من الحنبلية، وهذا كذب على الرجل، فإنه لم يوجد له قول باطن يخالف الأقوال التي أظهرها، ولا نقل ذلك عن خواص أصحابه، ولا يخرج عنه ما يناقض هذه الأقوال الموجودة في مصنفاته، فدعوى أحد في أنه: كان يبطن خلاف ما يظهر. دعوى مردودة عقلاً وشرعاً، بل من تدبر كلامه في هذا الباب تبين له قطعاً أنه كان ينصر ما أظهره».

ويقول عنه قبل رجوعه إلى مذهب أهل السنة والجماعة: «والأشعري وأمثاله برزخ بين السلف والجهمية، وأخذوا من هؤلاء كلاماً صحيحاً ومن هؤلاء أصولاً عقلية ظنوها صحيحة، وهي فاسدة، فمن الناس من مال إليه من الجهة السلفية، ومن الناس من مال إليه من الجهة البدعية الجهمية، كأبي المعالي، ومنهم من سلك مسلكهم كعامة أصحابه».

ثانياً: ابن حزم الظاهري:

قال ابن تيمية في بيان حقيقته: «وكذلك أبو محمد بن حزم فيما صنفه من الملل والنحل، وإنما يستحمد بموافقة السنة والحديث مثل ما ذكره في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك، بخلاف ما انفرد به من قول في التفضيل بين الصحابة، وكذلك ما ذكره في باب الصفات، فإنه يستحمد فيه بموافقة السنة والحديث؛ لكونه يثبت الأحاديث الصحيحة، ويعظم السلف، وأئمة الحديث، ويقول: إنه موافق للإمام أحمد في مسألة القرآن الكريم وغيرها، ولا ريب أنه موافق له ولو في بعض ذلك. لكن الأشعري ونحوه أعظم موافقة للإمام أحمد بن حنبل،

ومن قبله من الأئمة في القرآن الكريم والصفات، وإن كان أبو محمد ابن حزم في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره، وأعلم بالحديث تعظيماً له ولأهله من غيره. ولكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صدفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم من ذلك، فوافق هؤلاء في اللفظ وهؤلاء في المعنى.

وبمثل هذا صار يذمه من يذمه من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث باتباعه لظاهر لا باطن له، كما نفى من عبادات القلوب إلى ما في كلامه من الوقيعة في الأكابر والإسراف في نفس المعاني، ودعوى متابعة الظاهر، وإن كان له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدافعه إلا مكابر. ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال، والتعظيم لدعائم الإسلام، ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره.

فالمسألة التي يكون فيها حديث يكون جانبه فيها ظاهر الراجح، وله من التميز بين الصحيح والضعيف، والمعرفة بأحوال السلف، ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء».

ثالثاً: أبو حامد الغزالي:

قال ابن تيمية عنه: «ونجد أبا حامد الغزالي ـ مع أنه له من العلم والفقه والنصوص والكلام والأصول وغير ذلك، مع الزهد والعبادة وحسن القصد، وتبحره في العلوم الإسلامية أكثر من أولئك ـ يذكر في كتاب الأربعين ونحوه كتابه «المضنون به على غير أهله»، فإذا طلبت ذلك الكتاب، واعتقدت فيه أسرار الحقائق وغاية المطالب وجدته قول الصابئة المتفلسفة بعينه. قد غيَّر عباراتهم وترتيباتهم، ومن لم يعلم حقائق مقالات أهل الملل يعتقد أن ذلك هو السر الذي كان بين النبي ﷺ وأبي بكر.

وأنه هو الذي يطلع عليه المكاشفون الذين أدركوا الحقائق بنور إلهي، فإن أبا حامد كثيرا ما يميل في كتبه على ذلك النور الإلهي، وعلى ما يعتقد أنه يوجه الصوفية من إدراك الحقائق وكشفها لهم، حتى يزنوا بذلك ما ورد من الشرع.

وسبب ذلك أنه كان قد علم بذكائه وصدق طلبه ما في طريق المتكلمين والمتفلسفة من الاضطراب، وأتاه الله إيماناً مجملاً ـ كما أخبر به عن نفسه ـ وصار يتشوق إلى تفصيل الجملة، فيجد في كلام المشايخ الصوفية ما هو أقرب إلى الحق، وأولى بالتحقيق من كلام الفلاسفة والمتكلمين والأمر كما وجده، ولكن لم يبلغه من الميراث النبوي الذي عند خاصة الأمة من العلوم والأحوال، وما وصل إليه السابقون الأولون من العلم والعبادة. حتى نالوا من المكاشفات العلمية والمعاملات العبادية ما لم ينله أولئك، فصار يعتقد أن تفصيل تلك الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق، حيث لم يكن عنده طريق غيرها؛ لانسداد الطريقة الخاصة السنية النبوية عنه، بما كان عنده من قلة العلم بها، ومن الشبهات التي تقلدها من المتفلسفة والمتكلمين، حتى حالوا بها بينه وبين تلك الطريقة».

ثم قال بعد ذلك عنه: «ولهذا كان الشيخ (أبو عمرو بن الصلاح) يقول فيما رأيته بخطه: أبو حامد كثر القول فيه، فأما هذه الكتب ـ يعني المخالفة للحق ـ فلا يلتفت إليها، وأما الرجل فيسكت عنه، ويفوض أمره إلى الله.

ومقصوده أنه لا يذكر بسوء؛ لأن عفو الله عن الناس والمخطىء، وتوبة المذنب تأتي على كل ذنب، وذلك من أقرب الأشياء إلى هذا وأمثاله، ولأن مغفرة الله بالحسنات منه ومن غيره، وتكفيره الذنوب بالمصائب تأتي على محق الذنوب، فلا يقدم الإنسان على انتفاء ذلك في حق معين إلا ببصره، لا سيما مع كثرة الإحسان، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، والقصد الحسن وهو يميل إلى الفلسفة، ولكن أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية، ولهذا فلقد رد عليه علماء المسلمين حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي، فإنه قال: شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر».

ثانياً: ومن الناحية العملية:

السيرة الحسنة للمسلم، وأفعاله الحميدة، وصفاته العالية، وأخلاقه الزاكية، وعدله وإنصافه، لها الأثر البالغ في تصديقه والإيمان بما يدعو إليه، والانجذاب إلى كلامه، ويكون المسلم بهذا كالكتاب المفتوح يقرأ الناس فيه أخلاقه وصفاته، لأن التأثر بالأفعال والسلوك أبلغ وأكثر من التأثر بالمقال فقط، وقد ضرب الشيخ رحمه الله أروع الأمثلة وأصدقها في العدل والإنصاف والحكم على الآخرين،

وتمثل العدل في حياته إلى صورة حية وواقع عملي شملت الأصدقاء والأعداء على حد سواء .

وإليك ـ أخي القارىء ـ نماذج حية من عدل الشيخ وإنصافه في نقد الآخرين والحكم عليهم أنقلها إليك من كلام المقربين إليه المجاورين له:

يقول الحافظ المحقق أبو عبدالله محمد بن عبد الهادي في كتابه «العقود الدرية» الذي ترجم فيه حياة الشيخ وبين مناقبه: «وسمعت الشيخ تقي الدين ابن تيمية يذكر أن السلطان لما جلس بالشباك أخرج من جيبه فتوى لبعض الحاضرين في قتله، واستفتاه في قتل بعضهم.

قال الشيخ: فهمت مقصوده وإن عنده حنقاً شديداً عليهم، لما فعلوا وبايعوا الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير، فشرعت في مدحهم والثناء عليهم وشكرهم، وأن هؤلاء لو ذهبوا لم تجد مثلهم في دولتك، أما أنا: فهم حلٌ من حقي ومن جهتي، وسكنت ما عنده عليهم.

قال: وكان القاضي زين الدين ابن مخلوف ـ قاضي المالكية ـ يقول بعد ذلك ما رأيتُ أتقى من ابن تيمية ...

ثم إن الشيخ ـ بعد اجتماعه بالسلطان الناصر ـ نزل إلى القاهرة وسكن بالقرب من مشهد الحسين، وعاد إلى بث العلم ونشره ، والخلق يشتغلون عليه، يقرؤون ويستفتونه ويجيبهم بالكلام والكتابة، والأمراء والأكابر والناس يترددون إليه، وفيهم من يعتذر إليه ويتنصل مما وقع، وقال: قد جعلت الكل في حل مما جرى».

قال ابن عبد الهادي: «فلما كان الرابع عشر من رجب من سنة إحدى عشر وسبعمائة جاء رجل ـ فيما بلغنا ـ إلى أخيه شرف الدين، وهو في مسكنه في القاهرة فقال له: إن الجماعة بجامع مصر قد تعصبوا على الشيخ وتفردوا به وضربوه.

فقال: حسبنا الله ونعم الوكيل. وكان بعض أصحاب الشيخ جالسين عند شرف الدين، قال: فقمت من عنده، وجئت إلى مصر فوجد خلقاً كثيراً في الحسينية وغيرها رجالاً وفرساناً يسألون عن الشيخ.

فجئته فوجدته بمسجد الفخر كاتب المماليك على البحر واجتمع عنده الحسينية. ولو أمرتهم أن يهدموا مصر كلها لفعلوا، فقال لهم الشيخ: لأي شيء؟ قالوا: لأجلك.

فقال لهم: هذا ما يحل. قالوا: فهذا الذي فعل معك يحل؟ هذا شيء لا نصبر عليه. ولا بد أن نروح إليهم ونقاتلهم على ما فعلوه. والشيخ ينهاهم ويزجرهم، فلما أكثروا في القول قال لهم: إما أن يكون الحق لي أو لكم أو لله، وإن كان الحق لي فهم في حل مني، وإن كان لكم فإن لم تسمعوا مني ولا تستفتوني فافعلوا ما شئتم ، وإن كان الحق لله فالله يأخذ حقه إن شاء كما يشاء.

قالوا: فهذا الذي فعلوه معك هو حلال لهم؟ قال: هذا الذي فعلوه قد يكون مثابين عليه مأجورين فيه . قالوا: فتكون أنت على الباطل وهم على الحق؟ فإذا كنت تقول أنهم مأجورين، فاسمع منهم ووافقهم على قولهم!

فقال لهم: ما لأحد كما تزعمون، فإنهم قد يكونوا مجتهدين مخطئين، ففعلوا ذلك باجتهادهم والمجتهد المخطىء له أجر.

فلما قال ذلك: قالوا قم واركب معنا حتى نجيء إلى القاهرة، فقال: لا، وسأل عن وقت العصر. فقيل له: أنه قريب، فقام قاصداً إلى الجامع لصلاة العصر.

فقيل له: يا سيدي، فقد تواصوا عليك ليقتلوك، وفي الجامع يتمكنون منك. بخلاف غيره فصل حيث كان.

فأبى إلا المضي فخرج وتبعه خلق كثير لا يرجعون عنه، فضاقت الطريق بالناس، فقال بعض من كان قريباً منه: أدخل هذا المسجد ـ مسجد في الطريق واقعد حتى يخف الناس ـ لكي لا يموت أحد من الزحام، فدخل ولم يجلس فيه، ووقف وأنا معه.

فلما خف الناس خرج يطلب الجامع العتيق، فمر في طريقه على قوم يلعبون بالشطرنج على مسطبة بعض حوانيت الحدادين، فنفض الرقعة وقلبها فبهت الذي يلعب بها والناس من فعله ذلك. ثم مشى قاصداً الجامع، والناس يقولون: هنا

يقتلونه الساعة يقتلونه! فلما وصل إلى الجامع قيل: الساعة يغلق الجامع عليه وعلى أصحابه ويقتلونهم، فدخل الجامع ودخلنا معه، فصلى ركعتين، فلما سلم منهما أذن المؤذن بالعصر، فصلى العصر. ثم افتتح بقراءة: (الحمد لله رب العالمين)، ثم تكلم في المسألة التي كانت الفتنة بسببها إلى أذان المغرب.

فخرج أتباع خصومه وهم يقولون: والله لقد كنا غلطانين في هذا الرجل بقيامنا عليه، والله الذي يقوله هو الحق، ولو تكلم هذا بغير الحق لم نمهله إلى أن يسكت، بل كنا نبادر إلى قتله، ولو كان هذا بطن خلاف ما يظهر، لم يُخْفَ علينا، وصاروا فرقتين يخاصم بعضهم بعضاً . قال: وروحنا مع الشيخ إلى بيت ابن عمه على البحر وبتنا عنده»[1] .



(١) العقود الدرية: (ص ٢٨٥)، وما بعدها من الصفحات.

الخاتمة

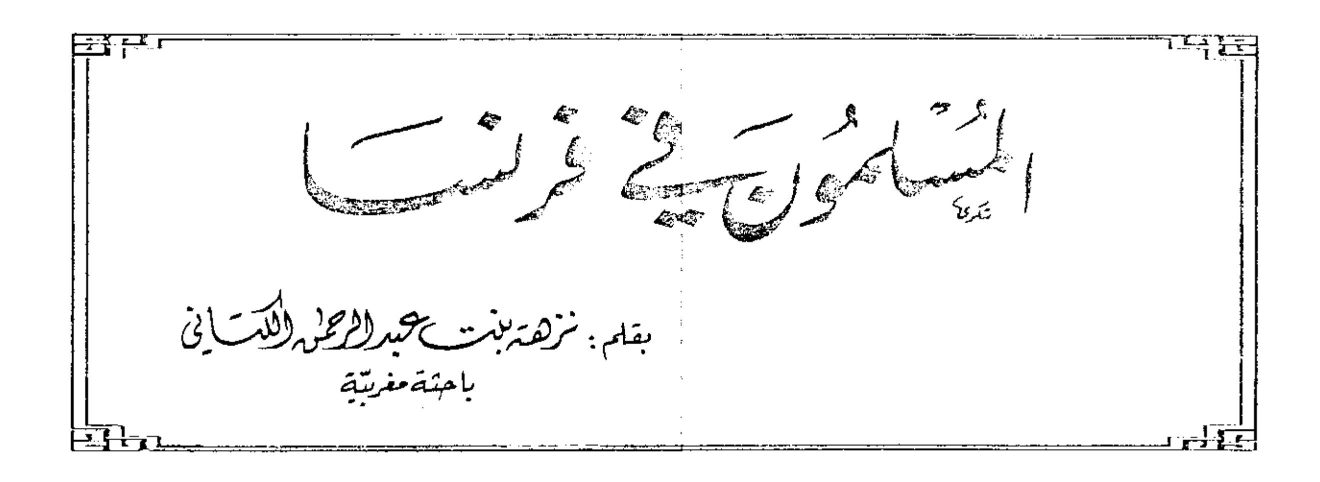
بعد هذا العرض السريع لشيء من القواعد العلمية في نقد الرجال تبين لك ـ أخي القارىء ـ: أن تقييم الناس يجب أن يكون بعلم وعدل لا بجهل وظلم، وأن نقد الناس على أساس الأهواء الشخصية والخلفيات المبينة يجعل الإنسان دائماً يميل عن الحق ميلاً واضحاً، فيجب على من تصدى لنقد الناس والحكم عليهم أن يتحرى في نقده بيان الحق والإحسان بالخلق وإرادة الخير لهم، وأن يكون مصدر كلامه العلم بالحق والهدى من الله متجرداً له، وغايته النصح لله ورسوله ولإخوانه المسلمين. وأن يفتش في قلبه ويطهره من جميع آثار الهوى المذموم، وذلك إذا أراد أن يحكم على غيره، وبشرط أن يكون الدافع إلى ذلك شرعياً، ويتذكر دائماً أن الإنسان مهما علت مرتبته في الدين فإنه معرض للخطأ فلا يجوز أن تطرح محاسنه وفضائله، بل يوازن بين المحاسن والمساوىء.

ويجعل الاعتبار دائماً لكثرة الحسنات ويعلم أن الماء إذا بلغ قلتين لم يحمل الخبث. أما مجرد تتبع العثرات وتصيد الأخطاء فهو دليل على سوء النية وفساد القصد.

ويجب على المسلم أن يتق الله في ألفاظه ونقده، ويعلم أن ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد، وأن هناك من يحصي أنفاسه وألفاظه، ولا يتكلم في أحد إلا بعلم وعدل، وليتذكر المسلم قول البخاري رحمه الله أمير المحدثين وإمام الجرح والتعديل الذي كان يخاف من الله رغم نزاهته في الحكم وعدله في نقد الناس حيث يقول: «أرجو أن ألقى الله ولا يحاسبني أنني اغتبت أحداً».

يقول الذهبي: «صدق رحمه الله ومن ينظر في كلامه في الجرح والتعديل، علم ورعه في الكلام على الناس وإنصافه في من يضعفه. حتى أنه قال: فلان في حديثه نظر فهو متهم واه . وهذا معنى قوله: ولا يحاسبني أني اغتبت أحداً. وهو غاية الورع..». والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم.

وسبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت استغفرك وأتوب إليك.



نظرة تاريخية :

تبلغ مساحة فرنسا (٥٧٤,٠٢٦) كلم مربع، ويبلغ عدد سكانها (٥٥,٣٥٠,٠٠٠) نسمة في عام (١٩٩١م). وهي تنقسم إداريا إلى (٢٢) مقاطعة. وتوجد بها جالية إسلامية معظمها أصلا من سكان المستعمرات الفرنسية. ففي سنة (١٩٠٠م) كانت الامبراطورية الفرنسية تضم عدة مستعمرات إسلامية، أهمها الجزائر، ولم يكن عدد المسلمين بفرنسا حينذاك أكثر من (١,٠٠٠) نسمة فقط، ثم وصل تعدادهم سنة (١٩١٢م) إلى (٦,٠٠٠) نسمة.

حاول الإسلام الاستيطان في فرنسا عبر العصور في أربع موجات، تلاشت الواحدة تلو الأخرى، ولم تترك في المجتمع الفرنسي إلا آثارا صغيرة لا تكاد تذكر.

أول هذه الموجات كانت من الأندلس سنة (٧١٦م) تحت إمارة الحر بن عبد الرحمن الثقفي الذي فتح أربونة NARBON سنة (٧١٩م)، وضم كل منطقة «Septimanie-Languedcc- Roussillon» إلى الأراضي الإسلامية الأندلسية. ولقد بقيت الآثار لأول مسجد بني في فرنسا في منطقة أربونة، كما يوجد بها علامات إسلامية، وبقايا خزفية. وتوسعت الأراضي الإسلامية إلى أن ضمت كركسونة ونيمش، بينما توقفت عند تلوز حيث استشهد السمح بن مالك

الحولاني. ثم توسع الفتح الإسلامي إلى أن ضم وادي الروم بفتح صخرة لويون « Lyon » ، ولم تتوقف هذه الحملة إلا في معركة بواتي سنة (٧٣٨م) حيث استشهد الأمير عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي. وقد تلاشى هذا الوجود الإسلامي الأول نهائيا سنة (٧٥٩م) بسقوط أربونة في يدي النصارى، واضطر المسلمون إما إلى الهجرة أو الاندماج إلى أن اندثروا باستيعابهم في المحيط النصراني عبر السنين.

وكانت الموجة الثانية سنة (٧٩٣م) عندما أرسل هشام الأول الأمير عبد الملك ابن المغيث لفتح منطقة سبتيمانيا من جديد. فحاصر أربونة، وكركسونة وتولوزة، وتلاشى هذه الوجود من جديد سنة (٨٤١م).

أما الموجة الثالثة فقد ابتدأت في الجنوب الشرقي في فرنسا عندما أسس الأندلسيون ميناء في « Camargue » على مصب نهر الرون ، التي توسعت إلى أن ضمت كل منطقة الألب البحرية والبروفانس، بل وصل وجودها إلى سويسرا ، وهكذا سيطرت إلى كل جبال الألب، وبعد مقاومة شديدة من كل القوى الأوربية ضد هذه الدولة الأندلسية سقطت نهائيا في يد النصارى سنة (٩٧٢م)، بعد أن عاشت أكثر من قرن، وبقي الوجود الإسلامي سنين طويلة بعد اندثار سلطته السياسية.

أما الهجرة الرابعة فكانت سنة (١٦١٠م) على شكل وصول لاجئين من المطرودين الأندلسيين الموركسيين الذين تدفقوا على الأراضي الفرنسية بعشرات الآلاف ، خاصة في منطقتي الباسك واللونكدوك روسيون، واستقر منهم عدد كبير في فرنسا واندمج في المجتمع الفرنسي عبر السنين ، ولم تبق إلا آثاره التي توزعت إلى مناطق أبعد من الحدود الإسبانية، كالبروفونس والنورماندي وغيرها.

وبعد ذلك بقي الوجود الإسلامي قائما في فرنسا على شكل مستبعدين من بلاد المغرب العربي والمشرق ؛ نتيجة حروب متواصلة مع المسلمين. ولم تبدأ الموجة الخامسة إلا في أوائل هذا القرن ؛ نتيجة احتلال فرنسا لكثير من الأراضي الإسلامية بداية من الجزائر[١].

---

(١) "L'Islam en France", Jean Fraancois Clement. annuaire de L'Afrique dunoed, Tome 27, 1988. edition CNES.

وبعد الحرب العالمية الأولى، هاجرت أعداد كبيرة من الجزائريين إلى فرنسا لتكون اليد العاملة بها. فوصل عدد المسلمين في فرنسا سنة (١٩٢٤م) إلى (١٢٠,٠٠٠) مسلم، لكن هذا العدد تضائل سنة (١٩٣٥م) إلى (٧٠,٠٠٠) ، نظرا للأزمة الاقتصادية التي عرفتها فرنسا آنذاك، وكانت هذه الهجرة مؤقته، تقتصر على الرجال دون النساء والأطفال. ثم بعد الحرب العالمية الثانية، أخذت الهجرة إلى فرنسا منحنى آخر ، فوصل عدد المسلمين المهاجرين إليها سنة (١٩٥٢م) إلى (٢٤٠,٠٠٠) مهاجر.

لكن أكبر هجرة إسلامية تلك التي حدثت بعد استقلال المستعمرات الفرنسية، خصوصا منها الجزائر. ففي سنة (١٩٧٥م)، وصل عدد مسلمي فرنسا إلى مليوني نسمة، وبهذا أصبح الإسلام ثاني ديانة في فرنسا بعد الكاثوليكية. أما في سنة (١٩٩٢م)، فقد وصل تعداد المسلمين إلى أربعة ملايين مسلم، يعني بنسبة ثمانية في المئة من مجموع السكان، والمسلمون اليوم يتزايدون في فرنسا بصفة طبيعية، وباعتناق الدين الإسلامي، وبالهجرة التي لم تنقطع قط.

تتأصل أغلبية مسلمي فرنسا من شمال أفريقيا، ويقدر عدد هؤلاء بحوالي مليوني مسلم، نصفهم لازال يحافظ على جنسيات بلدانهم الأصلية. أما المسلمون الآخرون، فهم من أفريقيا السوداء، ويوغسلافيا السابقة، والمشرق العربي، وتركيا وإيران. ويقدر عدد الفرنسيين الذين اعتنقوا الدين الاسلامي بحوالي سبعين ألفا. والجدير بالذكر أن أغلبية مسلمي فرنسا يتبعون المذهب المالكي، ومعظم الباقين من اتباع المذهب الحنفي (الأتراك والبوسنيون)[1].

وضعية المهاجرين الأوائل إلى فرنسا:

إن علاقة فرنسا بالإسلام قديمة، لكنها كانت دائما إما علاقة مجابهة أو تعاون بين قوتين متنافستين ، فمنذ معركة بلاط الشهداء قرب (بواتيي) إلى الحروب الصليبية في المشرق والمغرب ، ودور فرنسا فيها (سان لوي) مثلا في القرون الوسطى، إلى المجابهة بين الدولة الفرنسية ومجاهدي البحر المسلمين في القرنين (١٦ و١٧) عبر البحر المتوسط، كانت علاقة فرنسا في غالب الأحيان مع

(١) المسلمون في أوربا وأمريكا: د. علي المنتصر الكتاني، دار إدريس، (١٩٧٦م)، صفحة: (٢٠٠).

البلاد الإسلامية علاقة حروب ونزاع، تتخللها ومضات من التعاون والاتفاق، نتج عنها عدد كبير من الأسرى المسلمين بيعوا عبيدا في أسواق النخاسة في فرنسا.

وهكذا تكونت في القرنين (١٧و١٨) جالية إسلامية مضطهدة، لايسمح لها بأداء شعائرها، تجبر في غالب الأحيان على التنصر، وهذا ما حصل للمهاجرين الأندلسيين سنة (١٦١٠م) الذين اضطروا إلى البقاء في فرنسا، وأجبروا على نبذ دينهم الإسلامي، كما حدث لإخوانهم في الأندلس، رغم التعاون المبدئي بين الهيجوتو البروتستانت الفرنسيين والأندلسيين. وهذا ما حصل لآلاف الأسرى من بلاد المغرب العربي والمشرق العثماني بعد ذلك.

وألغت الثورة الفرنسية استعباد المسلمين. ودخلت العلاقات الفرنسية الإسلامية في إطار جديد بعد حملة نابليون على مصر، على قصر مدتها، وفتحت عهدا استعماريا جديدا كان فيه لفرنسا اليد العليا، كما فتحت تلك الحملة طريقا جديدا للتعامل مع المسلمين بعد غزوها للجزائر سنة (١٨٣٢م)، وبعد ذلك دخلت تحت الحكم الفرنسي لأول مرة جماهير إسلامية تزايدت أعدادها مع السنين؛ بتوسع المستعمرات الفرنسية في شمال أفريقيا وغربها.

ولم يكن تعامل فرنسا مع الإسلام في هذه الحقبة كدولة كاثوليكية، ولكن دخلت بمبادىء الثورة الفرنسية، وبهذا لم يكن يهم الدولة الفرنسية تحويل المسلمين إلى النصرانية، بقدر ما كان يهمها إضعاف الانتماء الإسلامي في نفوسهم، كعامل مثبط للاندماج في البوتقة الفرنسية، وحصره في مجال العبادات فحسب، بينما تحاول هي السيطرة على مجالات الحياة الأخرى بأكملها[١].

الوضع الخاص لمنطقة الألزاس:

بقيت منطقة الألزاس في الدولة الفرنسية في وضع خاص من الناحية القانونية، حيث لا يزال ساري المفعول الكونكوردا « Concordat » الموقع بين الحكومة الفرنسية والفاتيكان سنة (١٨٠١م)؛ لتنظيم العلاقة بين الحكومة والكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، ثم أعطيت نفس الحقوق للكنيستين البروستانتيتين ، وهما

---

(١) نفس المرجع السابق، صفحة: (٢٠١).

كنيسة « Eglise Reformer » وكنيسة « Con fession d'Augsbourg »، وفي (٢٥) مايو (١٨٤٤م) ضمت للكنائس الثلاثة الديانة اليهودية بقرار ملكي. وهذا الكونكوردا يجعل الدولة تدفع رواتب المعلمين للديانات المعترف بها، كما تسهل بناء الكنائس والمعابد، وفي ما يخص التدريس في الابتدائي فلا زال قانون « Falloux » (١٨٥٠م) ساريا، والذي يجعل التعليم الديني في المدارس الابتدائية إجباريا.

ابتدأ الوجود الإسلامي في الألزاس في بداية هذا القرن ، فوصل عدد المسلمين إلى ما يقارب مائتي ألف، (٤٠) ألف منهم أتراك و (٦٠) ألفا من بلاد المغرب العربي و (٢٠) ألف من بلاد أخرى، والباقون هم من حاملي الجنسية الفرنسية. بهذ أصبح الإسلام الديانة الثانية في المنطقة بعد الديانة الكاثوليكية.

ورغم المحاولات المتواصلة من طرف الجمعيات الإسلامية للاعتراف بالإسلام على مستوى الديانات الأخرى في منطقة الألزاس ، فلم تحصل إلى الآن على ذلك ، مما يؤدي إلى ضياع في الحقوق، وخطر على هوية الناشئة. وتتحجج الحكومة الفرنسية بحجج واهية في رفضها لهذا الاعتراف(١).

المبحث الأول

إنتشار الجالية الإسلامية منذ أوائل هذا القرن إلى اليوم

رأينا كيف كانت علاقة فرنسا مع الدول الإسلامية والمسلمين في ما مضى، إلى عهد احتلالها لدول إسلامية بأكملها ابتداء من الجزائر، ورأينا أنها قررت إعطاء الجنسية الفرنسية بصفة جماعية ليهود الجزائر دون مسلميها ، وأنه لمن اعتراف فرنسا بفشلها عندما قررت إدماج يهود الجزائر في الجنسية الفرنسية ، بينما تركت مسلميها أتباعا لها فقط، رغم أنها كانت تعتقد أن الجزائر أرض فرنسية، وهذا اعتراف واضح بعدم تمكنها من دمج المسلمين في المبادىء الفرنسية.

---

(١) "Element pour une approche de L'Islam a Strasbourg". Tome 27, 1988, edition du CNRS.

ورغم ذلك ظل الوجود الإسلامي آنذاك خارج الحدود الفرنسية، إذ لم تدخل أعداد كبيرة من المسلمين إلى فرنسا إلا بعد الحرب العالمية الأولى، كما رأينا، وهؤلاء كانوا عمالا أتت بهم الحكومة الفرنسية لنقص في اليد العاملة بها، نتيجة مجازر الحرب ، ولم يكن لهم تأثير يذكر لا ثقافيا ولا دينيا ولا اجتماعيا.

وقد أسس مسجد باريز، أول مسجد في فرنسا، في يوليو سنة (١٩٢٦م)، وافتتحه سلطان المغرب، المولى يوسف، بطلب من الحكومة الفرنسية. وكان بناؤه بمبادرة من الحكومة الفرنسية، رغبة منها في إظهار باريز عاصمة لمجموعة إسلامية كبيرة هي المستعمرات الفرنسية. لذا لم يكن لهذا المسجد، منذ تأسيسه إلى اليوم دور كبير في توطين الإسلام في فرنسا. وبقي المسجد الوحيد في فرنسا إلى أوائل الستينات[١].

وفي سنة (١٩٣٦م)، تناقص عدد المسلمين إلى (٧٠) ألفا، وفي سنة (١٩٥٠م)، بعد الحرب العالمية الثانية، تضاعف هذا العدد إلى (٢٤٠) ألف، وظلت الجالية الإسلامية في فرنسا مكونة في معظمها من الهجرة المؤقتة للعمالة الجزائرية. وفي الستينات والسبعينات، شجعت الحكومة الفرنسية هذه الهجرة العمالية ؛ لقناعتها الكاملة بثلاثة مبادىء أساسية:

١ ـ أن المهاجرين المسلمين سيندمجون في المجتمع الفرنسي كسابقيهم من المهاجرين، ويصبح بعد ذلك انتماؤهم الإسلامي ثانويا أو منعدما، بتقبل أبناءهم للمجتمع الفرنسي بكل خاصياته بما فيها الانتماء اليهودي ـ المسيحي.

٢ ـ أن معظم هذه الهجرة مؤقتة، وسيرجع المهاجرين إلى بلدانهم بعد الاستغناء عنهم.

٣ ـ أن الانتماء الإسلامي للمهاجرين ضعيف، وفي أسوأ الأحوال سيبقى في الإطار الشخصي، ولن يكوّن المسلمون جاليات مسلمة في فرنسا.

---

(١) "Les banlieus de L'Islam". Gilles Kepel, page 73.

المبحث الثاني

بداية التنظيم الإسلامي في فرنسا

كانت أول هجرة إسلامية كبيرة إلى فرنسا: هي هجرة الحركيين الجزائريين الجماعية بعد استقلال الجزائر. والحركيون هم الجنود الجزائريون الذين حاربوا في صفوف الجيش الفرنسي ضد الثورة الجزائرية، فبرهنوا بذلك على ولائهم الكامل لفرنسا، مما جعلها تنقلهم بعائلاتهم إلى فرنسا بعد استقلال الجزائر، وكانوا يعدون بمئات الآلاف[1]. ويكوّن هؤلاء مع أبنائهم وأحفادهم اليوم حوالي نصف مليون مسلم، يحمل جميعهم الجنسية الفرنسية، وكانت الحكومات الفرنسية ، تظن أن ولاء الحركيين لها سيؤدي إلى إدماجهم في المجتمع الفرنسي ؛ بتخليهم عن الإسلام، دينا وثقافة ومجتمعا. وقد ركز هذا الاعتقاد في تلك الحكومات تفشي الأسماء الفرنسية بين أبناء الجيل الأول في السنوات الأولى من الهجرة. لكن تبين بعد ذلك أن انتماء الحركيين للإسلام زاد قوة بين أفراد الجيل الثاني والثالث، مما أعطاهم اليوم دورا مهما في الصحوة الإسلامية القائمة في البلاد.

وتعاقبت على فرنسا هجرات إسلامية عالية كبيرة من المغرب وتونس والجزائر والمستعمرات الأفريقية الأخرى، وكذلك من تركيا ، وما كان يسمى بيوغسلافيا، وهكذا تكونت جالية إسلامية كبيرة يقارب عددها أربعة ملايين اليوم.

ولم تكن هذه الهجرة مؤقتة كما ظنت الحكومة الفرنسية عندما شجعتها، بل أصبحت تظهر في شكل هجرة دائمة بعد أن التحقت الزوجات بأزواجهن، فتكونت عائلات إسلامية في فرنسا، حصل أبناؤها المولودون هناك على الجنسية الفرنسية، حسب القانون الفرنسي. وهكذا تكونت مجموعة إسلامية فرنسية بالولادة من أصل إسلامي يزيد عدد أفرادها على المليون نسمة، ويطلق على هؤلاء في الصحافة الفرنسية اسم « Beurs ».

---

(١) «الأقليات الإسلامية في العالم اليوم»: د. على المنتصر الكتاني، مكتبة المنارة (١٩٨٨م)، صفحة: (٧٤).

يضاف إلى هذا العدد أعداد هائلة من ذوي الأصل الفرنسي الذين اعتنقوا الإسلام، يقدر عددهم بمئات الآلاف، لدرجة تكونت معها مجتمعات فرنسية عريقة معتنقة للإسلام.

وقد اندمجت هذه الينابيع الثلاثة في جماعة إسلامية كبيرة، تعد الجماعة الدينية الثانية في فرنسا بعد الجماعة الكاثوليكية، لها نفس الجنسية الفرنسية، مع نفس الحقوق والواجبات ، وبالطبع لهذه الجماعة الإسلامية طلباتها الخاصة ربما تعارضت مع القوانين الفرنسية، وتنافت مع طريقة نظر المجتمع الفرنسي إلى نفسه، كمجتمع وحيد الثقافة واللغة والفلسفة الدينية « Judeo Chretien ».

وقد أخذ هذا التنافر يظهر بجلاء عندما بدأ المسلمون لأول مرة يفكرون في التنظيم في مجتمعات إسلامية ؛ للحفاظ على دينهم بينهم وبين أبنائهم. وتنظم المسلمون أولا في إطار قانون (١٩٠١م) الذي ينظم الجمعيات الأجنبية، وعندما كثر العاملون في المجال الإسلامي بين أصحاب الجنسية الفرنسية، أخذوا يتنظمون دينيا كفرنسيين خارج هذا القانون ، كما يسمح لهم بذلك القانون الفرنسي. وهكذا أصبحت تتكون في فرنسا جماعة إسلامية منظمة لها مؤسساتها الخاصة بها ، وزادت أعداد المساجد من مسجد واحد سنة (١٩٦٠م) إلى أكثر من (٢٠٠٠) مسجد اليوم. كذلك زادت أعداد الجمعيات الإسلامية بنفس النسبة ، فكوّن المسلمون اتحادات إسلامية تضم عددا كبيرا من هذه الجمعيات[1].

وهكذا واجهت فرنسا وضعا جديدا، لم يحدث قط في تاريخها ، وهو التالي:

١ - تكونت جماعة من المواطنين الفرنسيين (تزيد على المليوني نسمة) تطالب بحقها في أن يكون لأفرادها بسبب انتمائهم للإسلام ولاء لها، مستقل عن ولاءهم للدولة الفرنسية.

٢ - تواجه فرنسا لأول مرة مطالبة بالاعتراف بأقلية إسلامية فرنسية لها شخصية وثقافة وانتماء مستقل عنها، تطالب بحقوقها كاملة.

---

(١) نفس المرجع السابق، صفحة: (٧٥).

وقد واجه هذا الطلب معارضة شديدة من طرف المجتمع الفرنسي، بحيث بدأت الحكومات الفرنسية، بيسارها ويمينها، تعيد النظر في سياستها نحو الجنسية الفرنسية. فاليمينيون يطالبون بالرجوع إلى التعريف الثنائي للجنسية الفرنسية، كما هو الوضع بالنسبة للجنسية الألمانية مثلا، وذلك بإعادة النظر في تجنيس كل من ولد في فرنسا، ويطالب المتطرفون منهم بسحب الجنسية حتى ممن أخذوها سابقا. بينما يتجه اليسار إلى نفس الهدف بطرق أكثر التواء.

غير أن معظم المفكرين الفرنسيين أصبحوا يرون أن سياسة الإدماج «assimilation» المتبعة إلى الآن مع المهاجرين الأجانب في فرنسا، لا يمكن تطبيقها على المسلمين دون أن يحدث ذلك مشاكل اجتماعية وسياسية ، يرى معظمهم أن فرنسا في غنى عنها ، وأصبح هؤلاء المفكرون يفضلون سياسة احتواء « integration » للمهاجرين المسلمين، بتشجيع تكوين جماعة إسلامية فرنسية منظمة تقبل المجتمع الفرنسي، وذلك بانتماء أفرادها للإسلام مقابل ولاءها بأكملها للدولة الفرنسية. ويعني ذلك أن معظم السياسيين الفرنسيين مستعدون إلى حد ما لإعادة النظر في الهوية الفرنسية بقبول تواجد أقلية إسلامية في إطارها.

وهذا ما يمكن استنتاجه بوضوح من الحملة الصحفية الناتجة عن ظهور الحجاب بين الفتيات المسلمات في مدارس الدولة منذ سنة (١٩٨٩م)، والضجة الكبرى التي أقيمت حوله، وكأن ظهور عدد محدود من الفتيات المسلمات بمنديل يغطي شعرهن، سيجعل أسس النظام الفرنسي اللاديني في خطر.

وفي الحقيقة، وجدت فرنسا نفسها في مأزق لم تتمكن بعد من الخروج منه، فهي إما أن تقبل بالمظاهر الإسلامية في المدرسة اللائيكية (العلمانية)، وهذا يتعارض، حسب زعم بعضهم، مع المبدأ اللائيكي، أو تقبل بتأسيس مدارس إسلامية على غرار المدارس الكاثوليكية واليهودية والبروتستانتية، مع كل الحقوق والواجبات المنوطة بها ، وهذا ما يتخوفون منه ؛ لأنه سوف يكون تشجيعا للوجود الإسلامي وتقوية له. وقد فصلت الموضوع مؤخرا المحكمة العليا الفرنسية التي أعطت الحق للمسلمات في التحجب دون أن يؤدي ذلك في نظر المحكمة

إلى المس بلادينية المدارس الحكومية[1]، وهذا يعني أن المسلمين راضين عن هذا الحل، بل هم سيطالبون لا محالة بحقهم في تأسيس المدارس الإسلامية على غرار الديانات الأخرى.

ومن جهة أخرى، يؤدي كل مشروع لبناء مسجد إلى معركة بين السلطات المحلية ، والتنظيمات السكانية التي تعارض المشروع بدعوى الحفاظ على البيئة أو الوحدة الثقافية من جهة، وبين الجماعة الإسلامية صاحبة المشروع من جهة أخرى، وتنتهي المعركة، في غالب الأحيان إلى بناء المسجد تحت شروط.

والمجتمع الفرنسي يتصرف حتى الآن وكأنه لا يقبل الوجود الإسلامي إلا بشرط عدم ظهوره، لا في المآذن ولا في الأشخاص بلباسهم ، ولا في الثقافة. يعني أنهم يريدون إسلاما خفياً وليس ظاهراً.

ومن أجل الوصول إلى اتفاق مع الجماعة الإسلامية، اتخذت الحكومة الفرنسية موقفا يتنافى مع مبدأ عدم التدخل في الشؤون الدينية، وذلك بتكوين لجنة من زعماء المسلمين ؛ للعمل على توحيد الجماعة الإسلامية في تنظيم واحد يمثل جميع أفرادها، ويتمكن من التفاوض مع الحكومة للوصول إلى حل يرضي الطرفين[2].

ولا شك أن وجود جمعية إسلامية بهذا الحجم وبهذا القدر من الأهمية، تجمع أعدادا هامة من مواطني دول إسلامية، ستلقى اهتماما كبيرا بمصيرها من طرف حكومات هذه الدول، وهي بعد الحكومة الفرنسية حكومات المغرب والجزائر، وإلى حد ما المملكة العربية السعودية، وكذلك تونس وتركيا، ولحكومات الدول الثلاثة الأولى تأثير كبير على الجماعة الإسلامية، عبر جمعيات إسلامية تحت تأثيرها . أما المسلمون الفرنسيون، فهم يحاولون الاستقلال التام في قراراتهم عن جميع الحكومات، فرنسية كنت أم إسلامية.

واقع المهاجرين :

في الموضوع الذي يهمنا ، هو الهجرة الإسلامية إلى فرنسا، لا ريب أن

---

(١) الشرق الأوسط: (٤/١١/١٩٩٢م).

(٢) "Les banlieus de I'Islam" gilles kepel. page 82.

الدافع إلى الهجرة من بلاد الإسلام إلى بلاد الكفر: هو البحث عن عمل، والرغبة في تحسين الوضعية الاقتصادية، والفرار من واقع لا يتيح تحقيق التطلعات الإنسانية والدينية، لا فرق في ذلك بين أغلبية ساحقة تمثلها الطبقة العاملة البسيطة، وبين أقلية محدودة من الأطر العليا ، تضم أطباء ومهندسين وأساتذة باحثين ، ومن يعدون ضمن الأدمغة الفعالة ، مما أصبح في حد ذاته يثير قضية كبرى تحت ما يسمى «بهجرة الأدمغة».

وإذا كانت فئات من المهاجرين في فرنسا تتمتع بوضع قانوني يحميها وعمل منتظم، فإن فئات أخرى تبقى بعمل مؤقت أو بدونه ، بالرغم من وضعيتها المساواة قانونيا، في حين توجد فئة ثالثة ، وهم الذين يعيشون في إطار لا قانوني، منهم من يعمل باستمرار أو بصفة متقطعة، أو من لا يزال في مرحلة البحث عن الشغل، وهم أكثر الفئات المهاجرة حرمانا من أي حقوق ، وعرضة لكل الاضطهادات والابتزاز.

ولا غرابة في تواجد هذه الهجرة، طالما أن الدولة العربية أو الإسلامية التي يهاجر منها أفرادها تشجع أي نوع من الهجرة ، رغبة منها في التخفيف من حدة البطالة بأرخص الأثمان، والجري وراء العملة الصعبة التي يرسلها المهاجرون لذويهم في وطنهم الأصلي. كما أن سوق العمل في بلاد المهجر - في هذه الحالة - كانت فرنسا تبحث عن أيادي عاملة ؛ لقلة تواجدها في وطنها، وهي تبحث عن الذين يشتغلون أكثر من غيرهم ويقبضون أقل منهم، والذين يمكنها تسخيرهم لأشق الأعمال وأخطرها، تلك الأعمال التي لا يرضى القيام بها المواطنون، كالتي تتطلبها المزابل والمناجم والصناعات الثقيلة والملوثة والخطرة والسامة، تلك التي يتعرضون فيها لمخاطر قاتلة. هذه السوق تمنحهم أقل أجر ممكن، ولا تمتعهم بما يتمتع به المواطنون من ضمانات وتعويضات ، ورغم ذلك فهذه الوضعية أحسن حالا من وضعيتهم في بلدانهم في ظروف لا شغل فيها ، ولا ينابيع عيش ، ولا حتى أمل مع هدر للحقوق واستهتار بالقيم.

ثم إن المهاجرين يعانون في حياتهم الاجتماعية مشاكل تختلف باختلاف أحوالهم، إن كانوا عزابا أو متزوجين. ومن المتزوجين من يترك زوجته وأولاده في مسقط رأسه، ومنهم يصحبهم معه، فيترتب عن كلا الحالتين انزعاج وقلق

يصيب الأطفال، خصوصاً إذا كانوا في سن الدراسة. أما العزاب، فمنهم من يتزوج بالفرنسية المواطنة زواجاً حقيقياً، ومنهم من يضطر إلى زواج شكلي بغية تسوية وضعية إقامته القانونية، أو طمعاً في فرص الاستقرار[1].

وهكذا نرى أن الهجرة تؤدي، مع بعض التفاوت، إلى التمزق وقطع الروابط واقتلاع الجذور، لأن المهاجر يجد نفسه في وسط مادي واجتماعي مغاير لما يعهده، فهو ملزم بأن يعيش في مجتمع جديد عليه، بل غريب عنه، ويكون مضطراً أن يتعلم مقتضيات الحياة فيه، من لغة وأفكار ومبادىء وقيم وعادات وتقاليد وآراء سلوكية. إلا أن التصدع يزيد حين يتعلق الأمر بالمهاجر المسلم الذي هو، بسبب الدين والثقافة، أقل استعداداً للاندماج إذا قيس بالمهاجر الأوروبي.

أ - روافد الجماعة الإسلامية الفرنسية:

تتكون الجماعة الإسلامية الفرنسية من عدة روافد تؤدي من ناحية إلى تكاثرها، ومن ناحية أخرى إلى فَرنَسَتِها دون المس بانتمائها الإسلامي، وهذا ما يجعل أملها في التوطين قوياً، وأمل أعدائها في الاندماج لا يقل قوة:

١ - الحركيون: وهم الجنود الجزائريون الذين حاربوا في صفوف القوات الفرنسية ضد الثورة الجزائرية، وسلالاتهم. فعندما انتصرت تلك الثورة أصبحوا عرضة للتقتيل كخونة لبلادهم، ففتحت فرنسا لهم ولعائلاتهم أبوابها، وأعطتهم جنسيتها، متيقنة أنهم باختيارهم الجنسية الفرنسية سيتقبلون الاندماج في المجتمع الفرنسي، فأسكنتهم في معسكرات في مناطق نائية، فأخذ كثير منهم يغير اسمه بأسماء فرنسية أو يسمي أبناءه بها. لكن الجيل الثاني اكتشف أنه مرفوض من المجتمع الفرنسي، فأخذ يرجع إلى هويته الإسلامية دون إنكار وجوده الدائم في فرنسا، ويوجد اليوم بفرنسا حوالي نصف مليون من الحركيين، ظهر كثيرون من أبناء الجيل الثاني والثالث في زعامة الجماعة الإسلامية وحركاتها، وهم كلهم فرنسيو الجنسية[2].

٢ - البور « Beurs »: يطلق الفرنسيون هذه العبارة على أبناء العرب المولودين

---

(١) جريدة الصحراء المغربية: (٢٨/١١/١٩٩٢م).

(٢) نفس المرجع السابق.

بفرنسا، والذين يصبحون قانوناً فرنسيين، لهم نفس الحقوق والواجبات التي لباقي الفرنسيين ، ويصل عددهم اليوم إلى ما يزيد عن المليون. لقد كانت فرنسا تظن أنهم جميعاً سيندمجون في المجتمع الفرنسي نتيجة المدرسة اللائيكية والخدمة العسكرية، لكن بعد ضياع كاد أن يؤدي بالهوية الإسلامية ، أخذ هذا الجيل يعود إلى جذوره الإسلامية، وظهر منهم في الجالية الإسلامية زعامات هامة[1].

٣ ـ المتجنسون: وهم المهاجرون المسلمون الذين بعد إقامة تزيد أو تنقص في فرنسا اختاروا الجنسية الفرنسية وأقاموا بالبلاد، ويزيد عددهم عن عدة مئات الآلاف من المسلمين.

٤ ـ المسلمون الجدد: اعتنق الفرنسيون الإسلام منذ القرون الماضية. ومن أهم الشخصيات الفرنسية التي أسست أول حركة إسلامية بين الفرنسيين وهو: روني كنون « Rene Guenon » المفكر الفرنسي الذي اعتنق الإسلام في أوائل هذا القرن، وانتمى للطريقة العليوية[2]، وأدخلها إلى فرنسا، فانضمت له أعداد كبيرة من الفرنسيين. وبسببه يوجد اليوم في فرنسا مسلمون من الجيل الثالث والرابع، وتكاثر عدد معتنقي الإسلام حتى وصل إلى حوالي مائة ألف من جميع الطبقات، وفي كل مناطق البلاد، منهم العلماء والمفكرون وأبناؤهم، كروجي كارودي، ولطيفة ، وعبد الرحمن طريس « Thorez» حفيدا موريس طريس، مؤسس الحزب الشيوعي الفرنسي، ولقد ظهر من هؤلاء زعماء نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: يوسف لوكلير « LE Clereq »، مؤسس الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا وأول رئيس له، وكذلك يعقوب روتي « Roty »، وهو من عائلة فرنسية مسلمة منذ عدة أجيال، من أتباع روني كنون[3].

٥ ـ المسلمون الأجانب: وهم الذين حافظوا على جنسياتهم الأصلية مع الإقامة الشرعية في البلاد، وعددهم حوالي مليون مسلم، معظمهم من الجزائر وتونس والمغرب.

---

(١) "Muslim Minorities in the World Today" M. Ali Kettani P. 36.

(٢) الطريقة العليوية: هي طريقة صوفية أسسها الشيخ ابن عليوة من مدينة مستغانم بالجزائر، أسلم على يده كثير من الفرنسيين ، ونشروا طريقته في فرنسا.

(٣) نفس المرجع السابق، صفحة: (٣٦).

٦ ـ المهاجرون غير القانونيين: هم الذين دخلوا فرنسا بطريقة غير شرعية، وأقاموا فيها وعملوا بدون إذن، وهم عرضة للاستغلال ، كما أنهم عرضة للطرد في كل حين ، وهم أضعف الطبقات المذكورة أعلاه، إذ لا يحميهم أي قانون ، ويقدر عددهم بمئات الآلاف.

ب ـ دوافع الهجرة الإسلامية إلى فرنسا:

معظم هذه الهجرة ناتجة عن اتفاقيات بين حكومات المغرب العربي المستقلة ، والحكومة الفرنسية؛ لتبادل اليد العاملة. ففي الستينات أدّى التقدم الكبير للاقتصاد الفرنسي إلى حاجة شديدة إلى اليد العاملة، لم تتمكن فرنسا من الحصول عليها في أرضها ؛ لضعفها الديمغرافي. أما في المغرب العربي، فقد أدى الضغط الديمغرافي القوي مع ضعف في التقدم الاقتصادي إلى البطالة ، فأدى ذلك إلى رغبة متبادلة بين حكومات المغرب العربي وحكومة فرنسا في الوصول إلى اتفاق؛ لاستيراد اليد العاملة من دول شمال أفريقيا إلى فرنسا.

وكانت في الحقيقة، الدوافع مغلوطة من الطرفين. ففرنسا ظنت أن هذه الهجرة ستكون مؤقتة مثل سابقاتها من الجزائر، يرجع بعدها المهاجرون إلى بلدانهم بعد الاستغناء عنهم، فهي إذن أرادت أن تحل هذه الهجرة مشكلة اليد العاملة الآنية. أما حكومات تونس والجزائر والمغرب، فقد رأت في هذه الهجرة حلاً لمشكلة البطالة، وكذلك مورداً للعملة الصعبة، حيث أن الهجرة كانت تتكون من رجال دون عائلاتهم، كانوا يضطرون إلى إرسال معظم مستحقاتهم لقوت عائلاتهم في بلدانهم، وبناء بيوتهم واستثماراتهم.

وقد ظهر خطأ الطرفين معاً، عندما أخذ المهاجرون يستوطنون فرنسا وينقلون إليها عائلاتهم أو يؤسسون بها عائلات جديدة، وأخذت الأموال التي يرسلونها لبلدانهم تجف بسبب استيطانهم. وبهذا لم تكن الهجرة الإسلامية مؤقتة كما أرادتها فرنسا، ولا ينبوعاً دائماً للعملة الصعبة كما أرادتها الحكومة المغاربية.

ويمكن تقدير عدد المسلمين الإجمالي في فرنسا بحوالي أربعة ملايين منهم: أصحاب الجنسية الفرنسية ، وعددهم يقارب (٢,١٠٠,٠٠٠) مسلم ، يتجزأون على الفئات التالية[١] :

الحركيون	٥٠٠,٠٠٠ مسلم
البور	١,٠٠٠,٠٠٠ مسلم
المتجنسون	٥٠٠,٠٠٠ مسلم
معتنقو الإسلام	١٠٠,٠٠٠ مسلم
المجموع	٢,١٠٠,٠٠٠ مسلم

ومنهم المسلمون الأجانب، وهم يتجزأون إلى الفئتين الأساسيتين التاليتين:

المقيمون قانوناً	١,٥٠٠,٠٠٠ مسلم
غير القانونيين	٤٠٠,٠٠٠ مسلم
المجموع	١,٩٠٠,٠٠٠ مسلم
المجموع العام	٤,٠٠٠,٠٠٠ مسلم

وينتمي المسلمون الأجانب إلى الجنسيات التالية:

المغرب العربي	١,٣٠٠,٠٠٠ مسلم
أفريقيا السوداء	٢٠٠,٠٠٠ مسلم
تركيا	٢٠٠,٠٠٠ مسلم
جنسيات أخرى	٢٠٠,٠٠٠ مسلم

(١) "Les banlieus de l'Islam" Gilles Kepel. Page. 355

تكون الهجرة في جميع الحالات ناتجة عن قوة دافعة بالنسبة للمهاجر وللبلاد التي هاجر منها، وقوة جاذبة بالنسبة له ولبلاد المهجر. فالقوة الدافعة للفرد المهاجر وبلاده: هي سوء الأحوال الاقتصادية والسياسية والبطالة ، والبحث عن عمل يؤدي إلى جلب المال ، والاكتفاء الذاتي لتحسين ظروف العيش. والقوة الدافعة لحكومة بلاده هي سوء الأحوال الاقتصادية كذلك ، ومحاولة حل مشكلة البطالة ، والطمع في استيراد العملة الصعبة. أما القوة الجاذبة للفرد: فهي وجود فرص العمل في فرنسا، وبالنسبة للحكومة: فهي الرغبة في تغطية نقص اليد العاملة ، مع الطمع في أن تكون الهجرة مؤقتة.

المبحث الأول

شخصية المهاجر المسلم في فرنسا

تعامل المجتمع الفرنسي مع المهاجر المسلم باعتباره آلة تؤدي عملاً، وليس باعتباره إنساناً له حاجات مادية وروحية، واختيارات ثقافية عليه أن يلبيها، فواجهه بالعنف والظلم والتهميش، ولم ييسر له وسائل الانخراط «intergration » في المجتمع، ولا إمكانيات تحقيق ذاته ، وهو وضع يزيد حدة ، وتأزماً حين تعززه الاتجاهات اليمينية المتطرفة المعروفة بمواقفها العنصرية ضد المسلمين.

إن المهاجر المسلم، في أي نوع من الأعمال التي يؤديها، حتى وإن كانت في مستوى عال كالطب أو التدريس، فكيف يكون بغيرهما، في معاناة دائمة لضغطين اثنين: كونه أجنبياً ، وكونه مجرد أجير. لذا يحس بمركب نقص أمام الآخر، فيتعلق به للحاجة إليه، ويحاول تقليده في كل أموره ، وحيث يحاول في نفس الوقت الحفاظ على هويته الأصلية، يؤدي ذلك إلى صراع نفسي، قد يؤدي إلى المس بقيمه ومبادئه، وحتى إلى زعزعة عقيدته في بعض الأحيان. وفي الحقيقة، يعكس جيل المهاجر المسلم الأول في نفس أفراده وفكرهم وسلوكهم صورة الواقع الانفصامي الذي يقاسيه، إذ هو غير مستعد للانسجام مع

ذلك الواقع، ولا قادر على الاندماج فيه[1].

وإذا كان الأمر على هذا النحو بالنسبة للجيل الأول، فكيف يكون وضع الجيلين الثاني والثالث، الذين هم قانوناً فرنسيون بحكم ولادتهم بفرنسا، والذين عليهم واجبات نحوها، ولهم حقوق بصفتهم مواطنين، في كثير من الأحيان لا يحصلون عليها بسبب انتمائهم للإسلام؟

١ ـ مشكلة الجيل الأول من المهاجرين:

تنبثق مشكلة الجيل الأول من أنه في غالب الأحيان، يهاجر أفراده بسبب ضغوط اقتصادية أو سياسية تضطرهم إلى الخروج من بلادهم ، فلولا هذه الضغوط لما خرج المواطن المسلم إلى خارج بلاد المسلمين ، وبذلك فهو لم يختر المجتمع الفرنسي لانجذابه إليه، ولا حتى يحاول فهمه. فالمهاجر يرى أن هجرته مؤقتة، تنتهي برجوعه لوطنه، بعد كسبه مدخراً كافياً يجعله يحسن وضعه الاقتصادي والاجتماعي في وطنه ، كما تنتهي هجرته بانتهاء الاضطهاد السياسي، إن كانت هجرته بسبب ذلك.

وهكذا يتعارض هدف الجيل الأول مع هدف الجيل الثاني المكون من الأبناء المولودين بفرنسا، والذين يشعرون بالانتماء إليها ، فهم لا يودون أبداً الرجوع إلى أوطانهم الأصلية، وإذا اضطروا إلى الرجوع لا يستحسنون ما يرونه مقارنة بما تركوه في فرنسا، هذا مع تغاير في اللغة والعادات والمفاهيم. وهذا يؤدي إلى نزاع متواصل بين الجيلين، يمنع الجيل الأول من العودة حتى لو سمحت له الفرصة بذلك، إذا كبر الجيل الثاني.

وهذا الجو النزاعي في العائلة المسلمة، بين الأب والأبناء، وأحياناً بين الأب والأم التي كثيراً ما تنحاز إلى أبنائها، يؤدي إلى تشتيت المجتمع المسلم، وإضعافه ؛ بانهيار نسب الملتحقين بالمدارس الثانوية والجامعات، وارتفاع في نسبة الجنوح بين المراهقين، وهذا ما قامت بمعالجته الحركات الإسلامية، بتشجيع فكرة توطين الإسلام في فرنسا عبر الجيل الثاني والمسلمين الجدد ، إذ تحاول هذه الحركات أن تنفذ الانتماء الإسلامي في الجيل الثاني الذي هو الطريقة

---

(١) المسلمون في أوربا وأمريكا : د. علي المنتصر الكتاني ، صفحة : (٢٠١).

الوحيدة ؛ للحفاظ على الوجود الإسلامي.

وبما أن معظم المهاجرين يأتون من مجتمعات غير مثقفة في البلدان الإسلامية، فهم لا يعطون للتعليم نفس الأهمية التي يعطيها له المجتمع الفرنسي، الذي يبدأ بإرسال أبناءه إلى روضات الأطفال منذ سنهم المبكر بنسبة تقارب (١٠٠٪)، ففي تقرير لمكتب الإحصاء الدولي، تكشف إحصاءات عام (٨٤ ـ ١٩٨٥م) مستقطبة من وزارة التربية الوطنية الفرنسية: أن نسبة المسجلين من أبناء المهاجرين في رياض الأطفال هي (٣٧,٢٪) من مجموع الذين عمرهم ستان فقط، وترتفع هذه النسبة إلى (٨٤٪) ممن سنهم ثلاثة أعوام، بينما تقارب (١٠٠٪) بعد ذلك بسبب إجبارية التعليم الابتدائي في فرنسا، لكن الفرق يظهر جلياً في المرحلة الإعدادية، التي ليست إجبارية، إذ تنزل هذه النسبة إلى (٢٥٪)، ويصبح الوضع أسوأ في المرحلة الثانوية حيث تنزل النسبة إلى (١٠٪) بينما تصبح أعداد الذين يصلون إلى الجامعة ضئيلة جداً. وهذا يسهم في حالة التشتت والضياع التي يتعرض لها الجيل الثاني[1].

ب ـ مشاكل الجيل الثاني من المهاجرين:

يسمى أفراد الجيل الثاني من المسلمين في فرنسا، بالبور « Beurs »، وهم حاصلون بحكم ولادتهم على الجنسية الفرنسية ، وعلى كل الحقوق التي تترتب عنها. وهم يتعرضون إلى ضغوط شديدة لإدماجهم في المجتمع الفرنسي، وبالتالي للقضاء على خصوصياتهم الإسلامية والثقافية. بينما تؤدي تأثيرات المناخ العائلي إلى ربط هذا الجيل بالوطن الأصلي، بما فيه من سلبيات وايجابيات، دينيا ولغوياً ووطنياً وثقافياً. وفي كثير من الأحيان، يضيع الجيل الثاني بين هاتين القوتين المتعارضتين فينحرف؛ لذا يترك عدد كبير من أفراده دراستهم، ومنهم من يدخل أبواب الجريمة. وقبل عشر سنوات كان يظهر للمراقب النزيه أن مآل هذا الجيل هو الضياع النهائي عن الهوية الإسلامية، دون المساهمة بشيء يذكر في المجتمع الفرنسي.

---

(١) جريدة الصحراء المغربية: (٢٨/١١/١٩٩٢م)، موضوع «المهاجرون المغاربة إلى أوروبا الاثنتي عشرة وإشكالية الهوية الثقافية» د. عباس الجهادي.

لكن الصحوة الإسلامية ـ التي سأحاول فيما بعد دراسة العوامل التي ظهرت بها في فرنسا ـ أنتجت في هذا الجيل موجة جديدة من الشباب المفكر الذي يجتهد للحفاظ على عقيدته، وتقوية الرابطة الإسلامية بين كل المسلمين المتواجدين في فرنسا، فرنسيين وغيرهم، بهدف تأسيس مجتمع مسلم فرنسي، له نفس الحقوق والواجبات التي لغيره من الجماعات الدينية في البلاد. ويطالب هؤلاء بانخراط المسلمين الفرنسيين في المجتمع الفرنسي، ويرفضون اندماجهم فيه.

المبحث الثاني

موقف الحكومة والمجتمع الفرنسي

هناك شرائح كبيرة من المفكرين الفرنسيين الذين أخذوا يستجيبون لهذا المطلب، بينما تتشبث برغبة الإدماج طبقة المتطرفين اليمينيين، أمثال « لوبين » (Le Pen) وأتباعه، الذين يواصلون الضغط على الحكومات الفرنسية ؛ لتغيير قانون الجنسية ؛ ومنع إعطاءها للمولودين في فرنسا تلقائياً، وبهذا إغلاق ينبوع مهم من ينابيع تكاثر المسلمين الفرنسيين. لكن هذا المطلب يواجه معارضة فرنسيين آخرين ؛ لأسباب تعود إلى تفسير الهوية الفرنسية.

ولذا تشجع الحكومة الفرنسية المسلمين على التنظيم على المستوى الفرنسي في إتحاد يمثلهم جميعاً، حتى تتمكن من التفاوض معهم للاتفاق على صيغة تضمن حقوقهم كجماعة دينية فرنسية، وواجبات هذه الجماعة نحو المجتمع الفرنسي. وهذا تحول هام في تعامل الحكومات الفرنسية مع الإسلام، لأن الاتجاه الجديد هو محاولة توطين الإسلام بفرنسا.

بينما كان تعامل الحكومات الفرنسية في السابق مع المسلمين عبر حكومات وسفارات الدول التي أتوا منها، خاصة الجزائر وتونس والمغرب ، ولا يخفى دور مسجد باريس في هذه العلاقة، والذي عومل إلى وقت قريب كالمحاور الأساسي عن الجماعة الإسلامية مع الحكومة الفرنسية[1] ، وهذا ما يفسر منافسة المملكة المغربية والجمهورية الجزائرية في محاولة السيطرة على هذا المسجد، والتي

(١) نفس المرجع السابق.

انتهت بانتصار الجزائر على المغرب، قبل أن تخسر الجزائر نفوذها بعد معركتها مع الإسلاميين في بلادها.

ففي سنة (١٩٩١م) كون وزير الداخلية الفرنسي المكلف بالأديان لجنة متابعة مكونة من زعماء المسلمين، للنظر في تكوين إتحاد إسلامي، يقوم بالنسبة للمسلمين مقام الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة للدين الكاثوليكي. كما أن وزير الهجرة طالب عدة مرات بتأسيس جامعة إسلامية في فرنسا ؛ لتكوين أئمة للمساجد الفرنسية من بين المسلمين الفرنسيين، تكون لهم معرفة بقوانين فرنسا، واحترام لمبادئها اللائيكية. وتساند هذا الاتجاه قوى داخلية وخارجية، وتعاكسه أخرى، داخلية وخارجية كذلك.

أما القوى المساندة، فتأتي من شريحة المجتمع الفرنسي المتحررة التي أصبحت تقبل الإسلام كعنصر مكون للمجتمع الفرنسي، كما تقبل أن تكون الهوية الفرنسية منفصلة نهائياً عن الكاثوليكية ؛ لدرجة قبول الانتماء الإسلامي كذلك في إطارها. وبهذه لا تعارض هذه الشريحة فكرة تحويل المجتمع الفرنسي من مجتمع وحيد الثقافة إلى مجتمع متعدد الثقافات، بما فيها الثقافة الإسلامية. كما تساند ذلك شريحة مهمة من الجماعة الإسلامية في فرنسا، بما فيهم جميع الزعامات الفرنسية المسلمة، المنحدرة من الحركيين والبور ومعتنقي الإسلام، التي تحاول الحفاظ في آن واحد على وجودها في فرنسا ، وعلى انتمائها الإسلامي.

أما القوى المعاكسة، فهي ثلاثة:

١ـ القوى اليمينية واليسارية الفرنسية.

٢ـ حكومات الدول التي يأتي منها المهاجرون.

٣ـ المهاجرون الذين ليست لهم الجنسية الفرنسية.

فالقوى اليمينية ترى في الإسلام، على كل أشكاله، خطراً على الهوية الفرنسية وعلى الثقافة المسيحية ـ اليهودية، ومن هؤلاء كل الأحزاب اليمينية، على تفاوتهم في التطرف.

أما اليساريون، فلغلو كثير منهم في اللائيكية، يجن جنونهم لأبسط المظاهر الإسلامية، كحضور بعض الفتيات المسلمات بالحجاب الشرعي في المدارس مثلاً.

ويجدر بالذكر أن المحكمة العليا الفرنسية قد حسمت هذا الموضوع بإعطائهن هذا الحق، وأن تصرفهن لا يعارض مبادىء المدرسة اللائيكية[1].

أما حكومات الدول التي يأتي منها المهاجرون ، وأهمها المغرب والجزائر وتونس وتركيا، فسبب معارضة حكوماتها بديهي، وهو أنها تحاول الحفاظ على سيطرتها على مواطنيها، وعلى تفكيرهم الديني، طمعاً في الحفاظ على ارتباطهم ببلدانهم، حتى لا ينقطعوا عن إرسال العملة الصعبة، وحتى لا يعودوا إلى بلدانهم بأفكار إسلامية غير مرغوب فيها. لكن هذه الدول ليست موحدة في معارضتها، فكل واحدة تريد أن تعالج المشكلة بمفردها. فتركيا مثلاً أرسلت أئمة رسميين إلى الجالية التركية، بينما ظهر تنافس شديد بين الجزائر والمغرب حول السيطرة على الجالية المغاربية،الجزائر ممثلة في مسجد باريس من جانب، والمغرب والسعودية الممثلين في مكتب رابطة العالم الإسلامي بباريس من جانب آخر.

أما المهاجرون الذين ليست لهم الجنسية الفرنسية، فهم لا زالوا مرتبطين بمصالحهم في أوطانهم الأصلية، وبهذا فلا مناص لهم إلا اتباع توجيهات حكوماتهم.

ومن جهة أخرى، تريد نفس الأوساط التي تسعى إلى انخراط المجتمع الإسلامي الفرنسي في المجتمع الفرنسي إلى إدخاله في اللعبة السياسية الفرنسية، بتشجيع الكفاءات الإسلامية الفرنسية للانخراط في الأحزاب السياسية ، والتسجيل في اللوائح الانتخابية، واستعمال حقهم في الانتخاب والترشيح، بل تطالب كثير من الأوساط الفرنسية بإعطاء حق الانتخاب في المجالس المحلية حتى للمقيمين الذين ليست لهم الجنسية الفرنسية، وهذا ما تعارضه الحكومة المغربية ، والحكومات الإسلامية الأخرى التي لها مواطنون في فرنسا.

وبصفة عامة، فالاتجاه المؤدي إلى توطين الإسلام في فرنسا يجد مساندة كبيرة من الحركات الإسلامية في العالم، التي تنصح أتباعها بتوطين الإسلام حيثما وجد، بصفته دين البشرية جمعاء. هذه الحركات ترى بعين الرضى هذا الاتجاه للمجتمع الفرنسي وتشجعه بكل طاقاتها ، وهكذا نرى في هذا الصراع توحيداً في الصفوف في الناحيتين، بين حلفاء لم يتوقع أن يتحالفوا في شيء، فمن جهة

---

(١) "Muslim Minorities in the World Today". M. Ali Kettani P. 38

بعض اليسار الفرنسي التحرري ، والزعامات الإسلامية المحلية والحركات الإسلامية العالمية، ومن جهة أخرى اليمين الفرنسي وبعض يساره ، وجميع حكومات الدول الإسلامية[1] .

المبحث الثالث

وجهة نظر المتطرفين الفرنسيين

يسبب الوجود الإسلامي في فرنسا أزمة كبيرة للدولة الفرنسية، إذ يصل تعداد المسلمين اليوم في فرنسا إلى أربعة ملايين، أي ما يقارب نسبة (٨٪) من مجموع سكان البلاد، ومعظمهم متأصلون من بلدان المغرب العربي. وتعد هذه أكبر جماعة إسلامية في أوروبا الغربية، تعتبر جزءاً مهما من المجتمع الفرنسي انطلاقاً من الحقائق التالية:

١ ـ كان العمل دائماً محور تجمع، تنشأ حوله الحياة البشرية، وتتمحور العلاقات الإنسانية، وتنطلق حوله لمزيد من الإمكانات وتحسين القدرات.

٢ ـ شارك المهاجرون على مدى عقود من السنين في بناء اقتصاد فرنسا.

٣ ـ أصبح المهاجرون عنصراً مكوناً للمجتمع الفرنسي، من حقهم أن تعمل فرنسا على معالجة أوضاعهم، ومن واجبهم أن يتابعوا مساهمتهم في إنماء وطنهم الجديد.

٤ ـ تمنح التشريعات التي قبلت فرنسا في إطارها تدفق المهاجرين حقوقهم كذلك.

٥ ـ أن أهم وضع يتطلب التعجيل بالتصحيح هو المتعلق بحق الهوية.

وتحمي التشريعات والمواثيق الدولية حقوق المهاجرين في فرنسا في نطاق حماية حقوق الإنسان، وهي تنص على حق الاحتفاظ على الهوية الدينية والثقافية، وحق تعليم أطفال المهجر بلغة الوطن الأم ، إذ يتوقع عودتهم إلى أوطانهم الأصلية. كما توجد اتفاقيات بين الدول الإسلامية وفرنسا ؛ لتأكيد هذه

---

(١) جريدة الشرق الأوسط: قرار مجلس الدولة الفرنسي (٤/١١/١٩٩٢م).

الحماية، كاتفاقيات اليد العاملة، واتفاقيات الضمان الاجتماعي، والاتفاقيات القضائية، واتفاقيات التعاون[1].

إلا أن ما يعانيه المهاجرون المسلمون، سواء على صعيد العمل أو الأجر أو التعويضات أو الضمانات، أو على مستوى الاعتراف بوجودهم ، وبحق بعضهم في الجنسية، وقبولهم في المجتمع المهجري كأصحاب هوية مخالفة، يظهر أن بعض هذه المواثيق إنما هي حبر على ورق ، وكمثال على ذلك أن الحصول على الجنسية الفرنسية لا يحول دون التعرض لمختلف أنواع التمييز، وحتى الاعتداء، غير أن هناك مظهراً بسيطاً يعتبر الخطوة الأولى لبدء أي اتصال وربط أية علاقة دائمة أو مؤقتة، ويتمثل في تأشيرة الدخول من البلدان الإسلامية إلى فرنسا، والتي تظهر العراقيل التي تضعها فرنسا أمام المهاجرين، بل حتى الزوار المسلمين من أجل الحصول عليها. وهي من بين الصعوبات المبدئية التي تجعلها فرنسا أمام التواجد الإسلامي بها، من أجل الوصول إليها، فضلاً عن التعايش أو التساكن.

وقد تسبب هذا الوضع في وجود هجرة سرية غير رسمية، لها هيئات تمولها وتنظمها، في بلاد المهاجرين في فرنسا.

وأكدت استطلاعات للرأي بفرنسا سنة (١٩٨٦م): أن أغلب المواطنين الفرنسيين يرفضون المهاجرين، ويودون التعامل الصارم معهم، لا سيما حينما يكونون عرباً أو مسلمين مع ما يحصل من صعوبات عند التحولات السياسية والاقتصادية أيضاً.

وعليه فمن أبرز هذه الصعوبات: المواطنة التي ستشمل جميع سكان بلدان السوق الأوروبية المشتركة، والتي بمقتضاها سيفرض تعامل موحد مع المهاجرين، باعتبارهم غير مواطنين من حيث تأشيرة الدخول والإقامة والعمل والانتقال من بلد لآخر، والمراقبة الأمنية ومحاربة السبل السرية في النقل والعمل والإقامة وغيرها، مما سيزيد معاناتهم على مستوى تثبيت هويتهم[2].

---

(١) "Muslim Minorities in the World Today". M. Ali. Kettani, P. 38.

(٢) جريدة الصحراء المغربية: (٢٨/١١/١٩٩٢).

الفرع الثالث

مشاكل الجالية الإسلامية في فرنسا

يمكن تصنيف الجالية الإسلامية في فرنسا إلى ثلاث فئات أساسية من الوجهة القانونية.

١ـ المسلمون الفرنسيون: الذين يحملون الجنسية الفرنسية، وبذلك يضمن لهم القانون الفرنسي كل ما للفرنسيين من حقوق وواجبات. وهذه الفئة بدورها تنقسم إلى أربع فئات: الفرنسيون من أصل فرنسي، وأبناء الحركيين، والبور، والمتجنسون.

٢ ـ الأجانب المقيمون بفرنسا بصفة قانونية: وهم في معظمهم ينتمون إلى أربع فئات أساسية من حيث جنسياتهم: مغاربيون، وأتراك، وأفارقة، وآخرون.

٣ ـ الأجانب المقيمون في فرنسا بصفة غير قانونية.

وسنتطرق إلى مشكلات كل فئة على حدة.



المبحث الأول

المسلمون الفرنسيون

أ ـ معتنقو الإسلام:

يتعرض معتنقو الإسلام فيما بين الفرنسيين إلى ضغوط هائلة من المجتمع الفرنسي ، ابتداء من أقاربهم الذين يتهمونهم بفقدان العقل أو الشذوذ، فتكون الكارثة عظيمة في غالب الأحيان عندما يعتنق الفرد الفرنسي الإسلام ، فيقاطعه أقاربه وأصدقاؤه ، وأحياناً يطرد من عمله لأسباب لا علاقة لها باختياره الديني، لكنها في الحقيقة ناتجة عنه، هذا رغم أن القانون الفرنسي يضمن حرية العقيدة ويعاقب على أي تمييز ناتج عن الانتماء العرقي أو الديني ، لكن قليلاً ما تطبق هذه القوانين في حالات المسلمين. كما أنه في غالب الأحيان على الفرنسي المسلم : أن لا يظهر دينه ، إذ يمكن أن يؤثر ذلك على وضعه الاجتماعي وحتى السياسي إن كان سياسياً، لذلك عمل كثير من الفرنسيين

المسلمين على الاختفاء بدينهم تقية ؛ لتحاشي هذه المعضلة. وذلك أسهل عليه بسبب شكله الذي لا يختلف عمن سواه من الأهالي الفرنسيين.

ب ـ الحركيون:

بقي هؤلاء ضحية لما يمكن أن يسمى أساساً «بالخطيئة» بسبب آباءهم الذين اختاروا فرنسا على الجزائر وطنهم الأصلي، ومعظم الموجودين اليوم ترعرعوا في مخيمات تهجير عوملوا فيها معاملة خاصة ، كأجانب عرب رغم تمتعهم نظرياً بالجنسية الفرنسية ، فلا ينظر إليهم رجل الشارع الفرنسي بنظرة مختلفة عن العرب جميعاً المقيمين في فرنسا، فكثيراً ما يجدون أنفسهم عرضة للاعتداء الجسمي من طرف الفئات المتطرفة بالجرح والقتل، وكثيراً ما يعاملون بعنف خاصة من طرف الشرطة، كما يجدون انحيازاً في المدرسة والخدمات والعمل ، حتى أصبحت نسبة كبيرة منهم خارجة عن الدراسة معرضة للبطالة. زيادة على ذلك أن الجزائر أقفلت أبوابها في وجوههم ، ومنعتهم بصفة خاصة من زيارتها بدون سبب إنساني أو أخلاقي أو إسلامي، إذ يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥]، فلا يعقل أن تقطع جذور الأبناء بسبب أخطاء الآباء. ولم يتغير موقف الجزائر هذا إلا مؤخراً وبصفة محدودة جداً.

ج ـ البور:

رغم أن البور يشتركون مع أبناء الحركيين في نفس المتاعب التي يواجهونها من طرف المجتمع الفرنسي، إلا أن أبواب بلدانهم الأصلية، بما فيها الجزائر، ليست مقفلة عليهم. وقد نجح بعض هؤلاء في حياتهم العملية على حساب هويتهم الإسلامية، ومن بين هؤلاء مثلاً اليزابيث عجني ، الممثلة الفرنسية الشهيرة.

د ـ المتجنسون:

هم الذين هاجروا إلى فرنسا من أجل العمل، واختاروا بعد إقامة تزيد أو تنقص الجنسية الفرنسية، فهم يواجهون نفس المتاعب التي يواجهها إخوانهم إن هم تشبثوا بهويتهم. ومنهم من ينجح في المجتمع الفرنسي على حساب تلك الهوية، كرودلف نورييف، راقص الباليه الشهير الذي مات مؤخراً بالسيدا.

المبحث الثاني
المسلمون الأجانب

أ ـ المقيمون بصفة قانونية :

يضمن الدستور الفرنسي للأجانب المقيمين بصفة قانونية حقوقاً تقل بالطبع عن حقوق المواطنة، لكنه يعطيهم حق الإقامة والحركة والعمل داخل القطر الفرنسي. ويحدد الدستور هذه الحريات في مجالات متعددة، مثل زيارة الأهل والحصول على بعض الوظائف، والسكن، وغير ذلك من الحقوق التي يجد فيها الأجنبي نفسه في الدرجة الثانية بالنسبة للمواطن الفرنسي. وفي كثير من الأحيان، لا يسمح للأجنبي إلا بإقامة مؤقتة تحتاج إلى التجديد دورياً، فيشعر بعدم الاستقرار مهما دامت إقامته.

ب ـ المقيمون بصفة غير قانونية :

أما الأشخاص المتواجدون في فرنسا بصفة غير قانونية، فوجودهم ناتج عن تواطؤ قوى اقتصادية تستعملهم لأدنى الخدمات وبأقل الأجور. وبما أن وجودهم غير قانوني فليس لهم حقوق، ولا يحميهم قانون، فوضعهم بذلك يشابه وضع العبيد في القرون الوسطى ، وطبعاً هم دائماً معرضون للاكتشاف والطرد وضياع أبسط المكتسبات؛ وبسبب ذلك هم لا يشعرون بالاستقرار ولا يعيشون حياة طبيعية. وقد يلتجىء بعضهم إلى الزواج بأول فرنسية يصادفها حتى يتمكن من الحصول على الإقامة، فيؤدي ذلك في غالب الأحيان إلى ضياع دينه ودنياه[1].

المبحث الثالث
الضغوط التي تتعرض لها الجماعة الإسلامية

وبصفة عامة نجد الجماعة الإسلامية نفسها ، كجالية تحت ضغوط تؤدي مع الأيام إلى تشردها وضياع هويتها، خاصة أن القوانين الفرنسية لا تأخذ بعين الاعتبار وجود جماعة مسلمة لها خصوصياتها الدينية والثقافية. فالضغوط القانونية

(١) نفس المرجع السابق.

والاجتماعية تؤدي إلى مشاكل عديدة في المجالات الخمسة التالية: تذويب الهوية الإسلامية؛ والضغوط الاقتصادية؛ والضغوط الاجتماعية؛ والضغوط السياسية؛ والضغوط الثقافية.

أ ـ تذويب الهوية الإسلامية:

فيما يخص تذويب الهوية الإسلامية يتعرض المسلم داخل المجتمع الفرنسي، منذ ولادته، إلى عملية انصهار متواصلة؛ لقبول مبادىء وتصرفات المجتمع المسيحي الفرنسي بكل حذافيرها، وذلك منذ روض الأطفال إلى المدرسة الابتدائية الإجبارية إلى المدرسة الثانوية، ثم الخدمة العسكرية. كما تعمل الصحافة ووسائل الإعلام، المرئية والمسموعة، على التقليل من شأن كل ما له علاقة بالإسلام، من قريب أو بعيد، بينما يعامل المجتمع الفرنسي المبادىء الإسلامية في أحسن الأحوال بالاستغراب، وفي أسوئها بالمعاداة السافرة والاستهجان.

وهكذا يكبر الطفل المسلم محملاً بمركب نقص يجعله يحاول التظاهر بمظهر الفرنسي النصراني، وإخفاء هويته الإسلامية. ومع الأيام وعبر الأجيال، يمكن أن يؤدي ذلك إلى انصهاره تماماً، وخروجه عن الجماعة الإسلامية، ومن أول مظاهر هذا الانصهار هي إبدال الأسماء المسلمة بالأسماء النصرانية للبنات والبنين. وكمثال على ذلك شخصيات معروفة في المجتمع الفرنسي، مثل اليزابيث عجني المذكورة التي هي على حدود الانصهار النهائي، رغم أنها تتذكر من وقت لآخر أنها من أصل جزائري، كذلك رودلف نورييف المذكور، وهو من والدين مسلمين تتريين. فظهر انصهارهما باسمي اليزابيث ورودلف. وغيرهما كثيرون[1].

ب ـ المشاكل الاقتصادية:

يواجه المسلمون في فرنسا وضعاً تمييزياً، إما قانونياً بالنسبة لغير المواطنين، حيث يفضل عليهم دائماً الفرنسي صاحب الجنسية، أو غير قانوني بالنسبة للفرنسيين المسلمين ، حيث يواجهون انحيازاً ضدهم بسبب لون بشرتهم، إن كانوا يختلفون عن الفرنسيين الأصليين مظهراً ، ككثير من الحركيين والبور، أو

---

(١) «الأقليات الإسلامية في العالم اليوم» د. علي المنتصر الكتاني، صفحة: (٢٠).

بسبب انتمائهم الإسلامي، إن كانوا غير ذلك كمعتنقي الإسلام الجدد. فيؤدي هذا التحيز إلى إضعاف وضعهم الاقتصادي. فيكون المسلم أول من يطرد من عمله في حالة الانكماش الاقتصادي، مثل ما يحدث في الوضع الراهن، أو آخر ما يوظف عندما يكون الوضع الاقتصادي أفضل. لذا نرى نسبة البطالة في الجماعة الإسلامية في فرنسا مرتفعة بنسب أكبر من غيرها من الجماعات، كما نرى أن المستوى الاقتصادي للمسلمين منخفض عن غيرهم، بينما نرى أن نسبهم أكثر ارتفاعاً في الوظائف الشاقة أو الوضيعة أو الخطرة.

جـ ـ الضغوط الاجتماعية:

تؤدي الضغوط الاجتماعية على المجتمع الإسلامي الفرنسي، فرادى وجماعات، إلى إضعاف الخصوصيات الإسلامية حتى لا يعود هناك فرق بين المسلم وغيره. وتؤدي هذه الضغوط، إن لم تقاوم، إلى انصهار المسلمين انصهاراً كاملاً في المجتمع الفرنسي حولهم، ويبدأ ذلك بضياع اللغة العربية بين أبناء الجيل الأول. ثم التساهل في العبادات، من صلاة وصيام. ثم تضعف الروابط العصبية بين أفراد الجماعة، فترتفع الزيجات مع غير المسلمين من البنات والبنين، ثم يتعود الأفراد على أكل غير المسلمين ، بما في ذلك شرب الخمر وأكل لحم الخنزير. ثم يقلد المسلمون المجتمع غير المسلم المنحل بإطلاق العنان للحرية الجنسية والمعاشرة خارج الزواج، وحيث أن هذه الضغوط تؤدي إلى انهيار في المثل العليا لأفراد الجماعة الإسلامية، يكثر في كثير منهم الانحراف والتشرذم، فتزيد نسبهم ارتفاعاً بين ساكني السجون، ودور العاهرات، ودور المجانين، ودور الأحداث المنحرفين[1].

د ـ الضغوط السياسية:

يتلقف المجتمع الفرنسي وأحزابه السياسية كثيراً من أفراد نخبة الجماعة الإسلامية، فتتبناهم الأحزاب، اشتراكية كانت أم يمينية أم غيرهما، فيصبح الفرد المسلم أداة لتطويع جماعته، ويردد ما يقوله أعداء المسلمين عن الإسلام وأهله. ظهرت بذلك شخصيات من أصول إسلامية ، وبأسماء إسلامية تتزعم جمعيات

---

(١) نفس المرجع السابق، صفحة: (٢٠).

شبه سياسية كـ «فرانس بلوس» (France- Plus) ، و «اس أو اس رسيزم» (SOS Rassisme)، تساند كل مجهودات إدماج الجماعة الإسلامية باسم حقوق الأفراد، ومحاربة التميز والعنصرية[1].

هـ ـ الضغوط الثقافية:

يغمر المجتمع الفرنسي الجماعة الإسلامية وأفرادها في سيل من الكتابات التي تنتقد المبادىء الإسلامية العليا أو تستهتر بها. ويمكن أن توظف مؤسسات ذلك المجتمع بعض نبغاء الجماعة لذلك الغرض، كالكاتب الطاهر ابن جلون وغيره، وذلك بترويج كتبهم وإعطاء الجوائز لهم.

الصحوة الإسلامية في فرنسا

ظهرت الصحوة الإسلامية في فرنسا مع بداية السبعينات من هذا القرن، أي قبل عشرين سنة تقريباً أو يزيد، وذلك بطريقة مفاجئة وسرعة هائلة، بين المسلمين ، كان يعتقد أنهم في طريق الانسلاخ عن الإسلام، مما دفع بكثير من الباحثين إلى التساؤل عن أسبابها، فكيف بدأت هذه الصحوة؟

لقد جاء بناء المساجد استجابة لطلب المجتمع المسلم في فرنسا، ورغم أن هذا الطلب كان مفاجئاً وبطريقة يصعب تفسيرها، فقد أتت الاستجابة له من عدة جهات، فرنسية وخارجية، مما أدى إلى تنوع غريب في طريقة تنظيم الجالية الإسلامية. فمن أهم الأطراف الفرنسية:

١ ـ الحكومة الفرنسية، رغم قانون (١٩٠٥م) الذي يفصل بين الدين والدولة.

٢ـ والمؤسسات الصناعية الفرنسية التي تعمل لديها أعداد كبيرة من العمال المسلمين.

أما الأطراف الخارجية: فأهمها حكومات ثلاث دول، هي الجزائر والمغرب والسعودية.

---

(١) نفس المرجع، صفحة: (٢١).

الفرع الأول

بناء المساجد

أول مسجد بني في فرنسا هو مسجد باريز، الذي كان بمبادرة من الحكومة الفرنسية. جاء بناؤه عام (١٨٤٩م) بتشجيع من السياسيين الفرنسيين الذين أرادوا إظهار فرنسا بمظهر الدولة التي تحكم أعداداً كبيرة من المسلمين في مستعمراتها[١]. وأنجز المشروع عام (١٩٢٢م)، وافتتح المسجد سلطان المغرب، المولى يوسف، في (١٥) سبتمبر (١٩٢٦م).

تأسس المسجد من طرف جمعية سميت بـ «جمعية أوقاف أماكن الإسلام المقدسة» التي سجلت في الجزائر العاصمة بتاريخ (١٦) فبراير (١٩١٧م)، عبر فرع الجمعية المسجل في باريس والمسمى بـ «المعهد الإسلامي لمسجد باريز»، أما أرض المسجد فكانت هدية من بلدية باريز. وأما مصاريف البناء فكان معظمها مساهمة من سلطان المغرب، والباقي من العالم الإسلامي، وبعد استقلال المغرب والجزائر أدى هذا الوضع إلى صراع بين حكومتي البلدين للسيطرة على المسجد، انتهى سنة (١٩٨٢م) بانتصار الجزائر.

لكن لم يكن لمسجد باريز دور مهم في جلب جماعة فرنسا الإسلامية إلى الإسلام، فموقعه في المقاطعة الخامسة من باريز كان يمثل إسلام المستعمرات أكثر ما يمثل صحوة جديدة لزرع الإسلام في فرنسا. وازداد عدد المسلمين منذ أسس مسجد باريز إلى أوائل السبعينات، من أقل من مائة ألف مسلم إلى أكثر من ثلاث ملايين، كما رأينا. وظل الإسلام في سبات، فلم يبنى في تلك الفترة أي مسجد خارج مدينة باريز.

إذن ماذا بعد سنة (١٩٧٠م)؟

يفسر المراقبون هذه الصحوة بما يسمونه «باستقرار المهاجرين»، ومعنى ذلك أن المهاجرين كانوا قبل ذلك يأتون رجالاً بدون عائلات، وفي أوائل الستينات بدأوا يستقدمون عائلاتهم ، ويفكرون في الاستقرار نهائياً في فرنسا، فأخذوا يخافون

---

(١) "Les banlieus de l'Islam" Gilles Kepel, Page ,65.

على ضياع الإسلام بين أبنائهم، بينما كانوا قبل ذلك يرون في هجرتهم هجرة مؤقتة ، ولا يفكرون إلا في جمع المال للعودة إلى بلادهم. وهذا التفسير غير كاف، لأن الحركيين قدموا في الستينات مع عائلاتهم، كما أن كثيراً من المسلمين كانوا يعيشون في فرنسا مع أبنائهم. فيجب إذن ربط الصحوة الإسلامية في فرنسا بالصحوة المماثلة في العالم أجمع في نفس الحقبة.

تعود المبادرة المؤشرة للصحوة الإسلامية إلى أواخر الخمسينات من هذا القرن، للأستاذ حميد الله، وهو مفكر هندي مسلم استقر في باريز، كان يعمل باحثاً في المركز الوطني للبحث العلمي. وأسس حينذاك الأستاذ حميد الله «المركز الثقافي الإسلامي» الذي ظل مجمعاً للمثقفين المسلمين، إلى أن أسس كذلك سنة (١٩٦٣م) «جمعية الطلبة الإسلاميين في فرنسا»، التي أصبحت القوة المفكرة وراء بداية أسلمة مسلمي فرنسا الذين كانوا على وشك الضياع المطلق[١].

وفي سنة (١٩٦٣م)، أسست في فرنسا أول جمعية إسلامية تعمل على المستوى الاجتماعي، وهي «الجمعية الدينية الإسلامية» التي سجلت في (٢) يونيو (١٩٦٩) كجمعية فرنسية وليست كجمعية أجنبية، لأن رئيسها ومؤسسها كان مسلماً فرنسياً من أصل جزائري يعمل موظفاً في وزارة الداخلية. وبذلك لم تكن الجمعية ملزمة قانونياً بطلب إذن العمل، إذ لو كان مؤسسها أجنبياً ؛ لكان عليه واجب طلب الإذن، وكون القوة الدافعة لتأسيس هذه الجمعية عدد من الجزائريين والباكستانيين أعضاء «جماعة التبليغ» ، الذين لم يرضوا بقلة نشاط مسجد باريز. وفتحت هذه الجمعية مسجدها في حي «بلفيل» (Belleville) أحد أحياء باريز الفقيرة حيث يسكن عدد من مسلمي أفريقيا الشمالية وأفريقيا السوداء. ورغم انشقاق هذه الجمعية وخروج أعضاء «جماعة التبليغ» عنها وتأسيس مركزهم في حي «كليشي» (Clichy) سنة (١٩٧٢م)، أصبح مسجد «بلفيل» مركز نشاط كبير منافس لنشاط مسجد باريز، ومستجيب لتطلعات الطبقة المسلمة الفقيرة. وأرسلت مصر لهذا المسجد إماماً على نفقتها، فيما ساندته المملكة العربية السعودية عبر الشيخ أبي بكر الجزائري، أحد أساتذة

---

(١) المسلمون في أوروبا وأمريكا، د. علي المنتصر الكتاني، صفحة: (٢٠٢).

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة [1].

وفي عام (١٩٧٦م)، قررت مدينة باريز إعادة بناء منطقة « بلفيل » وتحطيم منشآتها لقدمها ، بما فيها المسجد . فاضطرت «الجمعية الدينية الإسلامية» إلى قبول مساعدة من الكنيسة الكاثوليكية التي سمحت لها باستعمال كنيسة «نوتر دام دو لاكروا دو منيلسمونتان» (Noter Dame de la Croix de Menilsmontant) المجاورة لـ «بلفيل» ، وفي سنة (١٩٨١م)، اشترت الجمعية بناء شاسعاً في زنقة طنجة بالمقاطعة (١٩) من باريز، وأسست فيه «مسجد الدعوة»، الذي أصبح يعرف شعبياً باسم «مسجد ستالينغراد» ؛ بسبب وجوده قرب مخرج المترو الحامل لذلك الاسم. وفي نفس الوقت ، أسست «جمعية التبليغ » مسجد عمر في زنقة «جان بيير تينبو » (Jean Pierre Timbaud) في «بلفيل»، وأصبح المسجدان مع مسجد باريز من أكبر مساجد العاصمة الفرنسية.

غير أن بلدية باريز قررت بتاريخ (٨) يوليوز (١٩٨٠م) ، نزع ملكية «مسجد ستالينغراد» وهدمه، بحجة أنه غير صالح للاستعمال. فقاومت الجمعية هذا القرار. ولا زال المسجد المذكور قائماً بنشاط ضخم إلى الآن. وفي نفس الوقت تأسست جمعيات مماثلة في أنحاء فرنسا خارج باريز، في ليون (١٩٧١م) ومونبوليي (١٩٧١م) ، ومرسيلية (١٩٧٣م)، وكثير من المدن الأخرى [2].

المبحث الأول

دور الكنيسة

في أوائل مراحل الصحوة الإسلامية في فرنسا، عملت الكنيستان، الكاثوليكية والبروتستانتية، على مساعدة الجمعيات الإسلامية الناشئة، وذلك بإعطائها أماكن للصلاة والاجتماع. وكان الدافع للكنيستين مبدآن أساسيان، هما الحوار الإسلامي المسيحي، ومقاومة العنصرية.

(١) "Les banlieus de l'Islam" Gilles Kepel. Page. 191.

(٢) نفس المصدر، صفحة: (١٩٢).

وسهلت الكنيستان في بعض الأحيان بيع الكنائس للمسلمين ؛ لتحويلها إلى مساجد، لكن سرعان ما توقفت هذه المساندة في أواخر السبعينات، عندما ظهرت الصحوة الإسلامية كحركة قوية لأسلمة المسلمين في فرنسا. فحل محل الكنيستين في التعامل مع المسلمين المؤسسات الصناعية والحكومية الفرنسية[1].

المبحث الثاني

دور المؤسسات الصناعية الفرنسية

رأت الصناعة الفرنسية أن الاستجابة لمطالب العمال الدينية تجعلها تتوصل إلى السلم الاجتماعي والعمّالي بأرخص الأثمان، وذلك بفتح قاعات للصلاة في «مساكن العمال»(Foyers des Travailleurs)، وفي المصانع، وفي «سكن أصحاب الدخل المحدود هـ.ل.م» (Habitations a Loyers Moderes HLM) وهكذا انتشرت قاعات الصلاة والجمعيات الدينية الإسلامية بسرعة هائلة عبر كل التراب الوطني الفرنسي، وأصبحت زعامة هذه الجمعيات تكون المفاوضين الاجتماعيين مع الصناعة الفرنسية وتطالبها بالاعتراف، وأدى ذلك إلى تحويل القرار السياسي الفرنسي نحو المسلمين على المدى البعيد.

ابتدأت القصة في صيف عام (١٩٥٦م)، إبان حرب التحرير الجزائرية، حين أسست الحكومة الفرنسية «الشركة الوطنية لبناء السكن للعمال الجزائريين، سوناكوترال» (Societe Nationale pour la Construction de l'Habitat des Travailleurs Algeriens. SONACOTRAL)، ولكن بعد استقلال الجزائر في عام (١٩٦٢م)، تحولت شركة «سوناكوترال» إلى «الشركة الوطنية لبناء سكن العمال، سوناكوترال» (Societe Nationale pour la Construction de l'Habitat des Travailleurs, SONACOTRAl)[2].

وابتدأت هذه الشركة في بناء «سكن أصحاب الدخل المحدود، هـ. ل. م.»، كما أصبحت تدير سلسلة من الفنادق ؛ لسكن العمال الذين يعيشون

(١) نفس المصدر، صفحة: (١١٨).

(٢) نفس المصدر، صفحة: (١٢٥ ـ ١٢٦).

بدون عائلاتهم. وكان ما يقارب (٨٨٪) من هؤلاء العمال مسلمين من الجزائر والمغرب وتونس، يعاملون معاملة أقرب ما يكون إلى معاملة العبيد. فرغم أنهم كانوا يعدون مقيمين في تلك الفنادق، فقد أجبروا بعقد ايجار على احترام ما سمي بأنظمة السكن، جعلتهم يفقدون حريتهم وحياتهم الخاصة، ويصبحون تحت تصرف كامل لمدير السكن. أما نوعية السكن فكانت سيئة جداً، مع اكتظاظ شديد وسوء معاملة. وكانت بفرنسا مساكن أخرى تقوم بنفس المهمة، مثل سكن «الجمعية لتنمية البناء والمعادن، آ. د. ا. ف.» (ADEF).

وأدى هذا الوضع إلى ثورة عمالية انفجرت سنة (١٩٦٧م)، في نفس الوقت الذي ثار فيه طلاب فرنسا، وسمح لأول مرة حينذاك للعمال الأفارقة السود المسلمين بافتتاح مصلى في إحدى قاعات مسكنهم العمالي. وكانت هذه فاتحة تبعتها شركات أخرى ؛ لتهدئة ثورة عمالهم على الأحوال الصعبة التي يعيشونها. ففي سنة (١٩٧٣م)، اتبع مثال شركة «آ.د.ا.ف.» و «سوناكوترا» خاصة «بوبيني» (Bobigny).

ورغم ذلك، ظل الاتجاه انفرادياً، وعدد قاعات الصلاة محدوداً، حتى عام (١٩٧٥م) عندما اتبعت شركة «سوناكوترا» ما يمكن أن يسمى بسياسة فتح المساجد، للوصول بالمقابل إلى تهدئة العمال المسلمين بأرخص التكاليف، لأنها لا تفعل أكثر من الإذن لهم باستعمال إحدى الغرف أو القاعات للصلاة. وكان هذا التحول ناتجاً بطريقة غير مباشرة، عن حرب رمضان عام (١٩٧٣م)، التي أدت إلى حرب اقتصادية أثرت على العمال المسلمين أكثر من غيرهم، وأدت إلى احتجاجات واضرابات، وتقوية للهوية الإسلامية بينهم. وهكذا لم يصل عام (١٩٧٨م) حتى أصبحت جميع مساكن العمال في فرنسا تحتوي على قاعات للصلاة كلما تواجد بها مسلمون[1].

ويعتقد المحللون الفرنسيون، وعلى رأسهم «كيبل» (Kepe): أن هذه القاعات المتواضعة أصبحت في الحقيقة مدارس لتكوين الزعامة الإسلامية، وتحويل ديانة المطالبين بها من مستوى فردي عبادي إلى مستوى أعلى، تشعر فيه الجماعة الإسلامية بوجودها، وتطالب معه بحقوقها.

---

(١) نفس المصدر، صفحة: (١٣٦).

فتكونت جمعيات تقوم بدور التعريف بمبادىء الإسلام الشمولية، وأصبحت تتحرك بحرية مطلقة داخل مساكن العمال، باستعمال قاعات الصلاة كمراكز لها، مما أعطاها قوة تحرك لم تكن تحلم بها من قبل.

ومن الجمعيات التي تكونت « جمعية العقيدة والعمل » ، التي هي الغطاء لجماعة التبليغ بفرنسا، « والجمعية الدينية الإسلامية بمدينة ليون، أصيل » (Association Cultuelle Islamique de Lyon, ACIL)و«جمعية مسلمي الألب البحرية، أمام» (Association des Musulmans des Maritimes, AMAM)في منطقة نيس، و«التجمع الإسلامي بفرنسا، قيف» (Groupe Islamique de France, GIF) وسيطرت هذه الجمعيات بسرعة على مراكز الصلاة في فرنسا، وحولتها إلى مراكز أسلمة للمسلمين الفرنسيين الذين كادوا أن يضيعوا عن الإسلام قبل ذلك.

المبحث الثالث

دور الحكومة الفرنسية

لم تنتبه الحكومة الفرنسية لهذا العامل الإسلامي الجديد إلا سنة (١٩٧٦م)، فأسس الرئيس الفرنسي منصباً جديداً في الحكومة الفرنسية، وهو «سكرتارية الدولة لشؤون العمال المهاجرين » التي حددت سياستها في أربع نقط هامة:

١ ـ مراقبة «التحرك السكاني»، بوقف تزايد عدد المهاجرين واحتواء عائلات الموجودين في البلاد، اقتصادياً واجتماعياً.

٢ ـ التشاور المستمر مع الحكومات التي قدم منها المهاجرون.

٣ ـ إعطاء المهاجر حرية اختيار مصيره بما في ذلك المحافظة على هويته الثقافية والدينية.

٤ ـ إيجاد الشروط الضرورية لمساواة حقيقية بين المهاجرين والفرنسيين.

أما فيما يخص الإسلام، فقد قررت الدولة تشجيع إيجاد حلول للمسؤولية الدينية والنزاعات العمالية ؛ بتأسيس قاعات للصلاة في مناطق تمركز المسلمين، كما قررت العمل في الاتجاهات الأربعة التالية:

١ - السماح ببث برامج دينية إسلامية في الإذاعة.

٢ - السماح بالخدمات الدينية الإسلامية في المستشفيات والسجون.

٣ - تشجيع إنشاء المقابر الإسلامية.

٤ - تسهيل العبادات الإسلامية في مراكز العمل[١].

ومثل المؤسسات الصناعية، اتخذت الحكومة الفرنسية هذه القرارات رغبة منها في الوصول إلى السلم الاجتماعي، والهدوء في مراكز العمل. وتعاونت معها الصناعة الفرنسية لنفس الأسباب، خاصة وأنها كانت تتحول إلى الآلية، وبذلك كانت على أبواب الاستغناء عن عدد كبير من العمال. فرأت الحكومة والمؤسسات الصناعية أن التجاء هؤلاء العمال المسرحين للدين سيثنيهم عن الثورة والاحتجاج.

وتقوى هذا الاتجاه في سنة (١٩٨٢م)، بعد نزاع أكبر نقابتين عماليتين في فرنسا في معامل «طالبوا» (Talbot)، و«ستروين» (Citroen)، وهما «ص.س.ل.» (CSL) و«ص.ق.ت.» (CGT)، فساندت نقابة «ص.ق.ت.» الدفاع عن الإسلام في حربها ضد «ص.س.ل.»؛ لاجتلاب العمال المسلمين إليها، وناضلت من أجل فتح أكبر عدد ممكن من قاعات الصلاة[٢].

وهكذا نرى أن انبعاث الإسلام، من مستوى ضعيف في أول الأمر، نتج عن قوى متعددة لا علاقة لها بالإسلام، كل منها كان يتمنى أن يربح شيئاً من استجابته لطلب المسلمين بالتعبير عن هويتهم.

---

(١) نفس المصدر، صفحة: (١٣٩).

(٢) "Les banlieus de l'Islam" Gilles Kepel. page, 158.

الفرع الثاني
الإسلام والسلم الاجتماعي

المبحث الأول
مرحلة قاعات الصلاة في "هـ.ل.م."

كانت قاعات الصلاة في مساكن العمال والمصانع تخدم أفراداً فقط، وبذلك كان دورها الاجتماعي في أسلمة المجتمع المسلم في فرنسا محدوداً. لكن عندما أصبحت مجمعات «هـ.ل.م.» التي تضم عائلات مسلمة تهتم هي الأخرى بفتح قاعات للصلاة، دخل دور الانبعاث الإسلامي في فرنسا مرحلة أعلى، ذلك أن مجمعات «هـ.ل.م.» تديرها مجالس إدارية، سرعان ما أصبحت تواجه ضغوطاً من طرف النزلاء؛ لتيسير تحويل شقق بالمجمعات إلى مراكز إسلامية. فأصبحت تستجيب لتلك المطالب، خاصة وأن فتح مثل تلك المساجد في تلك بالمجمعات لم تكن تلفت لا نظر الصحافة ولا المقيمين غير المسلمين. لكن هذه المساجد الجديدة أصبحت تجلب عائلات مسلمة بأكملها فكان لها دور كبير في أسلمة المجتمع المسلم في فرنسا.

أسست مجمعات «هـ.ل.م.» بعد الحرب العالمية الثانية؛ لمساعدة الطبقات الفرنيسة الفقيرة. لكن بعد سنة (١٩٧٥م)، هجرها الفرنسيون، فأصبحت تستقطب عائلات المهاجرين المسلمين. وكانت لهذه العائلات أعداد كبيرة من الأطفال، ولم تكن في تلك المجمعات تسهيلات اجتماعية لاحتوائهم، فاستجلبتهم تلك المساجد والجمعيات الإسلامية؛ بسرعة هائلة بتشجيع من الآباء الذين خافوا على أبناءهم من الضياع والانحراف[1].

---

(١) نفس المصدر السابق، صفحة: (١٦٠).

المبحث الثاني

دور جماعة التبليغ

وصل أول وفد من جماعة التبليغ إلى فرنسا سنة (١٩٦٢م) دون أن يكون لتلك الزيارة تأثير يذكر. لكن وصول وفدين سنة (١٩٦٨م) أدى إلى زرع أول خلية تبليغية في فرنسا سنة (١٩٦٩م) بتأسيس «الجمعية الدينية الإسلامية». ثم انفصلوا عن هذه الجمعية سنة (١٩٧٠م)، وفتحوا مركزاً لهم في بلدة «كليشي» (Clichy)، وعملوا تحت شعار جمعية سموها «الجمعية الإسلامية، العقيدة والعمل» (Association Islamique foi ct Pratique, AIFP)[1].

أسست هذه الجمعية عام (١٩٧٣م) مركزاً آخر لها في شارع «جان بيير طامبو» (Jean Pierre Timbaud) في « بلفيل » (Belleville)، وذلك في عمارة قديمة ؛ وسموا هذا المركز «مسجد أبي بكر » . وأسسوا في نفس الشارع كذلك ، « مسجد عمر »، ثم أسسوا «مسجد علي» في حي « لوسنتيي» (Le Senteir) . وتبع ذلك سلسلة من المساجد في ضواحي باريز وليون ومرسيلية وروان، وغيرها من المدن الفرنسية ، وقد كان مسجد عمر هو المسجد الجامع؛ لمساحته التي يمكنها أن تستوعب (١٥٠٠) مصلي. وكان أمامه بناء تونسي اسمه محمد الحمامي، عمل على أسلمة الحي بأجمعه حيث فتحت به دكاكين بيع اللحم الحلال والمكتبات الإسلامية. . إلخ.

ويعتقد المراقبون للوضع الإسلامي في فرنسا أن جماعة التبليغ، بطرقها السهلة وتقنياتها في الدعوة، استطاعت أن تؤثر على كثير من العائلات المسلمة في فرنسا. لكن عندما يرجع المسلم إلى تطبيق الإسلام عبر جماعة التبليغ، يرى أنها لا تستجيب لرغبته في تكوين إسلامه في مجالات عدة خارج العبادة ، حيث أنها تمنع التدخل في الشؤون السياسية، وأحياناً تمنع الخوض في المشاكل الاجتماعية وغيرها، لذا أصبحت «جماعة التبليغ» في فرنسا جسراً يمر عليه المسلمون في وضع الضياع إلى وضع روحي للتعود على العبادات، ومنه يدخلون إلى جمعيات أخرى أكثر حركية واختصاصاً.

---

(١) نفس المصدر السابق، صفحة: (١٩٢).

المبحث الثالث

دور المملكة العربية السعودية

اتسمت سنوات السبعينات من هذا القرن بارتفاع هائل في أثمان البترول الذي تصدره الدول العربية إلى العالم، وذلك نتيجة لحرب رمضان عام (١٩٧٣م)، مما أعطي الدول البترولية ثروة مفاجئة هائلة، وبالتالي نفوذاً عظيماً، ومن بين هذه الدول نذكر ليبيا والكويت والإمارات العربية المتحدة، وبوجه خاص المملكة العربية السعودية، التي كانت أكبر منتصر في حرب رمضان. بينما انهارت نهائياً فكرة القومية العربية بعد انهزامها في حرب الستة أيام في سنة (١٩٦٧م)، وأدى هذا الوضع إلى تشجيع الحركة الإسلامية من طرف المملكة العربية السعودية ، التي قامت على أساس حركة إصلاحية إسلامية. فأصبح ارتباط هذه الدولة بالإسلام ضرورياً لبقائها. كما حاولت المملكة العربية السعودية أن تبسط نفوذها عبر التأثير على الجماعات الإسلامية والفكر الإسلامي في العالم أجمع، خاصة الاتجاه السلفي الذي دعا إليه مؤسسها محمد بن عبد الوهاب.

وكانت المملكة العربية السعودية تعمل عبر رابطة العالم الإسلامي التي أسسها الملك فيصل رحمه الله سنة (١٩٦٤م) بمكة المكرمة لتنافس الجامع الأزهر بمصر في التأثير على الأمة الإسلامية عبر العالم، في إطار المنافسة التي كانت قائمة بين مصر والمملكة العربية السعودية آنذاك ، وأصبح للرابطة تأثير عالمي بعد هزيمة حرب (١٩٦٧م). فأسست سنة (١٩٧٥م) المجلس العالمي للمساجد، وفتحت مكاتب لها حول العالم. ومن بينها مكتب باريز الذي افتتح سنة (١٩٧٧م). وكان من أهم أعمال هذا المكتب إجراء إحصاء لأماكن الصلاة والمساجد الموجودة في فرنسا، وتجميع طلبات المساعدة القادمة من الجمعيات الإسلامية، وإعطاء المساعدات المالية، وتوزيع المصاحف والكتب الإسلامية، وتعيين الأئمة. إلخ.

وكان ضرورياً على مكتب الرابطة بباريز للقيام بكل هذه المهمات، أن يحصل على كفاءات بشرية هامة وأموال كافية لإدارته، وترأس هذا المكتب رجل جامعي

سوري كان يعمل في منظمة اليونسكو اسمه عبد الحليم خلدون الكناني[1].

وتزايدت أعداد المساجد في فرنسا حسب إحصاءات الرابطة، فوصلت إلى (٧٢) سنة (١٩٧٨م) و(١٤٠) سنة (١٩٧٩م)، (٢٢٤) سنة (١٩٨٠م) و(٣٠٠) سنة (١٩٨٢م) و(٤١٠) سنة (١٩٨٣م) و (٤٥٦) سنة (١٩٨٥م)،. إلخ.

وفي الحقيقة لم تكن هذه الأرقام كاملة، لأن كثيراً من المساجد لم تتصل بمكتب الرابطة، ومثال ذلك أن عدد المساجد سنة (١٩٨٥م) كان ضعف ما بلائحة الرابطة، أي حوالي (٩٠٠) مسجد، وأصبح عددها سنة (١٩٩٣م) يقارب الألفين.

كان هدف رابطة العالم الإسلامي من هذا الإحصاء تصنيف مراكز الصلاة وجمعياتها ؛ بهدف اختيار من يستحق المساعدة منها. وحددت من أجل ذلك أربعة عوامل:

١ـ عدد المسلمين الذين يخدمهم المسجد.

٢ ـ تكلفة المشروع ونسبة مساهمة الجماعة الإسلامية المحلية فيه .

٣ ـ نشاطات المسجد.

٤ ـ ملكيته[2].

وهذه النقطة الأخيرة هي أكبر مساهمة ساهمتها الرابطة في تنمية الوجود الإسلامي في فرنسا، لأن الفرق قانونياً ضخم بين مسجد تمتلكه جمعية إسلامية ومصلى يستعمل في عمارة بموافقة ممتلكيها غير المسلمين، وبهذه كان دور الرابطة عظيماً بتشجيعها للجمعيات الإسلامية على امتلاك المقرات التي تستعملها للصلاة أو تحولها إلى مساجد. وهذه السياسة تختلف عن السياسة التي اتبعتها المؤسسات الفرنسية ؛ بتسهيل أماكن للصلاة للعمال مقابل السلام الاجتماعي بأقل تكلفة.

وفي المجال الاجتماعي، الفرق شاسع بين السياستين. فمثلاً عندما كانت شركة «رينو» (Renault) تسهل لعمالها قاعة للصلاة في معاملها أو في سكن

(١) "Les banlieus de l'Islam" Gelles Kepel, Page, 211.

(٢) نفس المصدر، صفحة: (٢١٥).

العمال، كانت في الحقيقة تجعل نفسها الوسيط بين المسلمين وبين المجتمع الفرنسي، مما يخفي النمو الإسلامي عن المجتمع الفرنسي، وهذا ما سهل انتشاره بقوة كبيرة دون مقاومة اجتماعية تذكر. أما عندما أخذت الجمعيات الإسلامية تؤسس مساجدها وتمتلكها، تكون قد خرجت عن وساطة المؤسسات الفرنسية مباشرة إلى المجتمع الفرنسي، وبهذا أصبح دور هذه الجمعيات التعامل مع هذا المجتمع سياسياً واجتماعياً، ويكون بهذا أول دخول للجماعة الإسلامية في المجتمع الفرنسي، ويكون التأثير أهم بكثير عندما يصبح المظهر الإسلامي واضحاً ببناء مسجد ذي هندسة تشبه المساجد في بلاد المسلمين بقبابه ومناراته، وهذا ما أدى في أول مرة إلى مصاعب مع المجتمع الفرنسي غير المسلم في كل المدن التي يطلب فيها المسلمون بناء مساجدهم.

وكان فضل المبادرة في هذا المجال لمكتب الرابطة بباريز، والشعور بأن امتلاك المساجد يكون مرحلة جديدة وهامة في توطين الإسلام بفرنسا، رغم أن ذلك المكتب لم يساهم مساهمة فعالة مالياً لجعل الامتلاك ممكناً، لكنه نشر الفكرة، فاستقبلت بحماس من جميع مسلمي فرنسا، حيث أخذت الجمعيات الإسلامية المختلفة تحاول تأسيس مساجد تحت ملكيتها بأموال تجمعها من الرابطة أو من غيرها.

المبحث الرابع

دور الجمعيات الأخرى

ومن أهم الجمعيات التي أثرت إيجابياً على المسلمين في فرنسا «التجمع الإسلامي في فرنسا» (GIF) ، وله علاقة وثيقة بالإخوان المسلمين عبر مرشده الديني اللبناني الأصل الشيخ فيصل مولوي. ولهذا التجمع مسجدان، أحدهما في بلنسيان (Valencinnes) والثاني في باريز، وله تأثير كبير على مساجد كثيرة أخرى في فرنسا. تأسس هذا التجمع سنة (١٩٧٩م) في بلنسيان بمبادرة طلاب تونس، ثم نقل مقره إلى باريز سنة (١٩٨١م) بهدف الدعوة بين العمال المسلمين المتأثرين حينذاك بجماعة التبليغ. ومعظم أعضاء هذا التجمع من طلبة دول

المغرب العربي الذين لهم ثقافة عربية إسلامية جيدة، وهم متأثرون بالشيخ حسن البنا وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي رحمهم الله تعالى، وغيرهم من علماء الإسلام المعاصرين[1]، وهدفهم توعية الجماهير الإسلامية، لبناء مجتمع إسلامي متكامل، بما فيه الدولة الإسلامية.

ومن أهم برامج «التجمع الإسلامي في فرنسا» تأسيس مسجد السلام في باريز كمركز للدعوة، من أنشطته تنظيم رحلات الحج لمسلمي فرنسا، ومحاضرات من طرف كبار العلماء الوافدين، ومعارض سنوية للكتاب الإسلامي. كما أن التجمع ينظم مخيمات للشباب الإسلامي، ويقوم بأعمال اجتماعية في المستشفيات والسجون، ومساندة الفقراء، كما يهتم بمواضيع الأمة الإسلامية الأساسية، كفلسطين وأفغانستان ولبنان والبوسنة والهرسك وكشمير، ولهذا كان له تأثير كبير على الطبقة المثقفة من مسلمي فرنسا.

وفي فرنسا تجمعات أخرى مشابهة، مثل «اتحاد الجمعيات الإسلامية في فرنسا» (UOIF) الذي تتجمع فيه أكثر من ثلاثين جمعية إسلامية مغاربية وتركية، لها علاقة وثيقة بالإخوان المسلمين المعتدلين وبحزب الرفاه في تركيا.

ومن بين هذه الجمعيات من له تأثير في منطقة فرنسية دون غيرها، كـ«جمعية مسلمي الألب البحرية، أمام» (AMAM) التي أسسها طلبة تونسيون سنة (١٩٧٩م)، وأصبح لها تأثير كبير في الساحل الأزرق الفرنسي، ولهذه الجمعية حوالي عشرة مراكز إسلامية، تقع في أبنية أنيقة ومجهزة كلها بمسجد ومكتبة إسلامية بما فيها الكاسيتات والأفلام للكبار والصغار، ولها حافلات لنقل الأطفال[2].

وقد انضم «قيف» و«أمام» لـ «اتحاد الجمعيات الإسلامية في فرنسا» الذي طبع يوميات إسلامية لها تأثير كبير على المراكز الإسلامية في فرنسا، حددت فيه مواقيت الصلاة والصيام باجتهادها وباستقلالية تامة عن البلاد الإسلامية، وبهذا عمل هذا الاتحاد عبر هذه اليوميات وغيرها على توطين الإسلام في فرنسا، وجعله مستقلاً عن حكومات البلاد الإسلامية، لذا تختلف يوميات هذا الاتحاد

---

(١) نفس المصدر، صفحة: (٢٥٨).

(٢) نفس المصدر، صفحة: (٢٧٤).

عن يوميات مسجد باريز الذي يتبع حكومة الجزائر[1]. ولا يخفى أن تقرير يوم الصيام والإفطار أعطته حكومات الدول الإسلامية أهمية كبرى، وجعلته مظهراً من مظاهر سيطرتها على جاليتها في المهجر، ويظهر مما سبق أن أوضاع البلاد الإسلامية، خاصة تلك التي لها مواطنون في فرنسا، تؤثر تأثيراً كبيراً على المسلمين في فرنسا.

وفي سنة (١٩٧٩م)، أسس مسلمون أتراك «الاتحاد الإسلامي في فرنسا، ويف» (UIF, Union Islamique en France) له علاقة وثيقة بحزب سلامات التركي، وأصبح لهذا الاتحاد عشرات الفروع عبر فرنسا، وبعد أن انضم هذا الاتحاد إلى «اتحاد الجمعيات الإسلامية في فرنسا، أويف» (UOIF) انبثق عنه «اتحاد الجمعيات الإسلامية في فرنسا، فايف» (FAIF, Federation des Associations Islamique en France)[2].

ولكن ظلت «ويف» أقوى التجمعات التركية في فرنسا انطلاقاً من مسجدها في باريز بحي «لوسنتيي» (LeSentier)، ومن أهم منجزات هذا الاتحاد القيام بالأعمال التجارية ؛ لمصلحة الدعوة الإسلامية خاصة في المجالات الغذائية. فأسست سنة (١٩٨٩م) شركة «الهجرة» التي اشترت مصانع للجبن في «النورماندي»، وبدأت تصنع أجباناً خالية من المواد الحيوانية المحرمة شرعاً، كما يقوم الاتحاد بأعمال اجتماعية وتعليمية مركزاً على أطفال المدارس، وسهل الاتيان بأئمة للمراكز الإسلامية التابعة له، مما أدى إلى تخوف الحكومة التركية التي عملت عبر قنصلياتها على إرسال أئمة تحت نفوذها.

الفرع الثالث

وضع الحركات الإسلامية المغربية والجزائرية في فرنسا

لم تتمكن الحركات الإسلامية المغربية والجزائرية من السيطرة على الوضع بين جالياتها في فرنسا كما فعلت الحركات التونسية والتركية، لأن سيطرة حكومتي

---

(١) نفس المصدر، صفحة: (٢٧٥).

(٢) نفس المصدر، صفحة: (٢٧٨).

المغرب والجزائر على مواطنيها في فرنسا أقوى من سيطرة تونس وأنقرة.

ففيما يخص الجزائريين عمل مسجد باريز على تأطيرهم تحت نفوذ الحكومة الجزائرية، وهذا ما أخذ يتحول بعد أحداث (١٩٩٢م)، مما جعل المجال أكبر في يد الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

أما فيما يخص المغاربة، فالعلاقة القائمة بين الحكومة المغربية والحركات الإسلامية في المغرب، التي رغم توترها لم تصل إلى حد القطيعة، جعلت الجمعيات الإسلامية في فرنسا ذات التأثير المغربي تعمل جهدها هي الأخرى على الاعتدال في معاملتها مع حكومات المملكة المغربية.

وكمثال على هذه الجمعيات المغربية «الجمعية الدينية الإسلامية طارق بن زياد، أكتيز» (ACTIZ)بمدينة «مانت» (Mantes) التي اشترت قصراً قديماً على ضفاف نهر السين، وسط عدة هكتارات من الأراضي، وحولته إلى مركز إسلامي يضم مسجداً ومدرسة ومكاتب، وأصبح هذا المركز دائم النشاط والحركة، مليئاً بالطلبة والأطفال، كما أنه يستعمل في العطل مخيماً إسلامياً ؛ لتدريب الناشئة على حياة إسلامية بعيدة عن المحرمات، ولا يفكر القائمون على هذه الجمعية بتأسيس مجتمع إسلامي في فرنسا، بل هدفهم أسلمة المغاربة ؛ كي يرجعوا إلى وطنهم أحسن إسلاماً.

ومدينة «مانت» هي من أهم مراكز المسلمين في فرنسا، أسس فيها سنة (١٩٧٦م) «اتحاد إيفلين الإسلامي»(Union Islamque des UIV. Yvelines)، يضم المغاربة والجزائريين والتونسيين وقدماء الحركيين وغيرهم من مسلمي المنطقة، وطلب الاتحاد، أثر تأسيسه، من بلدية «مانت» مقراً لنشاطه الديني، فأعطته شقة من ثلاث غرف في الطابق الأول من إحدى بنايات العمال. لكن هذا المقر أصبح غير كاف سنة (١٩٧٩م)، فحاول الاتحاد الحصول على بناء كبير يقيم فيه المسجد، لكن سرعان ما جابهته مقاومة سكان المدينة غير المسلمين[1].

فعندما أراد الاتحاد الحصول على فيلا ؛ لتحويليها إلى مسجد في منطقة «فال فوري» (Val Fourre)، قام أهل الحي بالاحتجاج الشديد. فتدخل عمدة البلدة

---

(١) نفس المصدر، صفحة: (٢٨٧).

وسهل للاتحاد شراء أرض في نفس الحي، عوضاً عن البيت المذكور، لبناء مسجد عليها. لكن سرعان ما تكونت جمعية معادية للمسجد من طرف أهالي فرنسيين اسمها «جمعية فال فوري للبيئة»، ادعت أن بناء المسجد يؤدي إلى إفساد بيئة المنطقة، لكن رغم هذه المعارضة فقد عمل الاتحاد على بناء المسجد بسرعة، وكلف بناؤه أكثر من ستة ملايين فرنك فرنسي، ابتدأ بناؤه سنة (١٩٨١م)، وافتتح في نفس السنة بحضور (٢٦) سفيراً مسلماً ، وعدد كبير من زعماء المسلمين في فرنسا، وأصبح من أكبر مساجد فرنسا بمدرسته ومكتبته ومركزه الرياضي، كما أصبح منذ (١٩٨٢م) مقر «اتحاد الجمعيات الإسلامية في فرنسا» (UAIF)، الذي يختلف عن «اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا» (UOIF)[1].

وبصفة عامة، فالجمعيات المغاربية، في منطقة إيفلين وغيرها من مناطق فرنسا، تحاول تدريب أتباعها على إسلام حركي يختلف عن الإسلام الشعبي المعروف في المغرب، ولا شك أن بناء مسجد «مانت» تيسر بموقف عمدة البلدة المتعاطف مع المسلمين، إذ وقف بقوة في وجه المتطرفين الفرنسيين الذين حاولوا التعرض لبنائه.

وجدير بالذكر أن مثال «مانت» يختلف عن مدن أخرى. فكلما حاول المسلمون بناء مسجد بمنارته وهندسته الإسلامية، واجهوا مقاومة الأهالي، وأحياناً المسؤولين كذلك. وفي أغلب الأحيان يرفض مشروع بناء المسجد جملة وتفصيلاً من طرف المجالس البلدية. وهكذا لم يسمح في الثمانينات ببناء مسجد دون مشاكل كبرى سوى في مدينة «إيفري» (Ivry) بمنطقة «إيسون» (Essonnes).

ففي غالب الأحيان عندما تحاول جمعية إسلامية امتلاك مسجد، تشتري أرضاً أو بناية عادية أو معملاً قديماً أو مخزناً، فتحوله إلى مسجد دون أن يظهر أي اختلاف على مظهره الخارجي، وبدون مقاومة تذكر من طرف غير المسلمين، لكن المعركة تبدأ على أشدها عندما تقوم الجمعية بتخطيط مشروع لبناء مسجد على تلك الأرض، وتتحدد خطوط المقاومة عندما تتقدم بطلب من المجلس البلدي بإقامة البناء.

---

(١) نفس المصدر، صفحة: (٢٩٠).

فمن جهة، الجمعية الإسلامية وأعضاؤها من مسلمي البلدة، ومن جهة أخرى، السياسيون المحليون وخاصة الأكثرية في المجلس البلدي التي يمكنها أن تأذن بالبناء أو تستعمل حقها في الشفعة، ومن جهة ثالثة، الأهالي غير المسلمين الذين ينظمون أنفسهم غالباً في جمعيات للدفاع عن البيئة أو عن الحي لمقاومة المشروع. وتظهر هذه المقاومة العنيفة من أوساط كثيرة في المجتمع الفرنسي التي تعارض توطين الإسلام في فرنسا، ويمكن سرد عشرات القصص للمعارك التي تخوضها الجماعة الإسلامية كلما أرادت أن تبني مسجداً لها، وسأكتفي هنا بالمثالين التاليين:

المثال الأول: مسجد «ليل» (Lilles): في سنة (١٩٧٢م)، قرر أسقف مدينة ليل، في شمال فرنسا، جعل كنيسة تحت تصرف الجماعة الإسلامية؛ لتحويلها إلى مسجد، وكان يظن أن هذه الجماعة الإسلامية تعني السلطات الجزائرية. وفعلاً سلم الكنيسة لقنصل الجزائر في يوم الجمعة (٢٠) يونيو سنة (١٩٨٠م)، الذي حولها رسمياً إلى مسجد، وأرسلت وزارة الشؤون الإسلامية في الجزائر أحد موظفيها لافتتاح المسجد والعمل فيه كإمام[1].

لكن قبل شهر من هذا الحادث، تكونت في مدينة «روبكس» (Roubaix) المجاورة، «الجمعية الدينية الإسلامية» من طرف الحركيين الذين كانوا على صلة سيئة جداً مع حكومة الجزائر، واشترت الجمعية بناء كبيراً وسط المدينة، وقررت تحويله إلى مسجد. وكان هذا البيت قد عرض على البلدية، ورفضت شراءه، لكن عندما قررت الجمعية شراء البيت أعلنت بلدية روبكس حقها في الشفعة، وكان يسيطر على البلدية آنذاك الحزب الاشتراكي، لكن المسلمين الحركيين احتلوا البيت في (١٧) مايو سنة (١٩٨٠م)، وعلقوا عليه لافتة تعلن: «نحن مسلمون ونريد شراء هذا البناء لتحويله إلى مسجد وبلدية «روبكس» تعارضنا». فتحولت المشكلة داخل بلدية روبكس إلى موضوع نقاش في الصحافة الوطنية الفرنسية.

وصرح نائب عمدة مدينة روبكس لجريدة الإكسبرس: «إنني أفهم بأن المسلمين بحاجة إلى مسجد، لكن لهم مسجد في ليل، إذا احتاجوا إلى مسجد في روبكس يمكننا دراسة الموضوع، لكن لماذا في وسط المدينة؟ من الأفضل أن

---

(١) نفس المصدر، صفحة: (٢٩٥).

يكون المسجد في مكان مختبيء بعيداً عن المارة»[1] . وقامت بعد ذلك معركة في الصحافة الفرنسية حول الموضوع، حيث ظهر الاشتراكيون ضد بناء المسجد بينما ساند بناءه اليمين المتطرف! فالاشتراكيون وبعض الأساقفة، كأسقف ليل، فضلوا هيمنة الجزائر على المسلمين بينما رفض أقصى اليمين هيمنة الجزائر، كما رفضها معظم المسلمين، وهكذا أظهرت المعركة انشطاراً واضحاً في الطرف الإسلامي، بين الذين يقبلون بهيمنة الدولة الجزائرية والذين يرفضونها.

المثال الثاني: مسجد «رين» (Rennes): في (٢٨) إبريل سنة (١٩٨٠م)، قرر المجلس البلدي في رين، الذي كان يسيطر عليه «اتحاد اليسار» بالإجماع إعطاء مساعدة للجماعة الإسلامية مقدارها (٧٥٠) الف فرنك فرنسي ؛ لتأسيس مركز ثقافي إسلامي. وذلك استجابة لطلب ممثلين عن الجماعة الإسلامية الذين كان أغلبهم يسكن الأحياء العمالية، جنوب المدينة. ولكي يتمكن المسلمون من الحصول على هذه المساندة دون أن يناقضوا قانون (١٩٠٥م) الذي يفصل بين الدولة والدين. عملوا على عدم استعمال كلمة مسجد، وبينوا فقط الدور الاجتماعي والثقافي للمركز.

ورغم ذلك، ظهرت مقاومة ضد قرار المجلس، حيث تكونت جمعية لسكان الحي ؛ لمقاومة المشروع بحجة أنه سوف يؤدي إلى نزول في قيمة العقار. ثم نشر «اتحاد ايل وفيلان» (LLe et Vilaine) للعمل العمالي والمهني» منشوراً يتهم فيه البلدية برغبتها في بناء مسجد. وعارضت هاتين الجمعيتين منظمات ضد العنصرية، والغرب أنه في يناير عام (١٩٨١م)، دخل الحزب الشيوعي المعركة ضد البلدية، متهماً لها برغبتها في بناء مسجد ومدرسة قرآنية. وقام هذا الحزب، باسم مبدأ الفصل بين الدين والدولة بمعارضة «أن يستعمل مال أصحاب الضرائب لتشجيع ديانة محددة»[2] ؛ وانتصر المسلمون أخيراً على مناوئيهم، وبنى المركز الثقافي الإسلامي، وافتتح رسمياً في آخر سنة (١٩٨٣م).

وفي هذه الحالة كان الانشقاق في الطرف غير المسلم بين مساندي المشروع ومناوئيه، إذ سانده الاشتراكيون وعارضه الشيوعيون ، بينما ظل المسلمون جبهة واحدة في طلب انجازه.

---

(١) مجلة الاكسبرس: (٢٤/ ٥/ ١٩٨٠م).

(٢) "Des immigres et des Villes", CCI, Centre Georges Ponpidou ,1983.

وقد تؤدي هذه النزاعات إلى تفجير المسجد ، حتى بعد بنائه كما حدث لمسجد «رومان» (Romans) في منطقة باريز، وحدثت مشاكل من هذا القبيل عند بناء مساجد «سفران» (Sevran) في منطقة باريز، و«نانسي» (Nancy)، عاصمةاللورين، و«ليون» (Lyon)، وغيرها كثير، ويمكن الإتيان بأمثلة عديدة أخرى، وفي كل مرة تتهم الجماعة الإسلامية بأنها تابعة لإيران ، وأنها من أنصار الخميني؟ ومهاترات من هذا القبيل، وكأن هستريا قد أصابت بعض المجتمعات الفرنسية ضد التوطين الإسلامي في فرنسا بكل مظاهره.

لقد أدت هذه المعارك حول بناء المساجد إلى إعطاء حياة جديدة للجيل الناشئ من المسلمين المولودين في فرنسا، فوجدوا فيها نضالاً لتقوية هويتهم، مما قلب كل حسابات الذين تنبأوا باندماج هذا الجيل في المجتمع الفرنسي، وفي الحقيقة كان هذا الجيل هم طليعة المناضلين بقوة وفعالية أكبرمن آباءهم المهاجرين. وهكذا قوي الوجود الإسلامي في الأجيال الجديدة، مما أعطى دفعة قوية للانبعاث الإسلامي في فرنسا، ولا شك أن الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي لها تأثير كبير على هذا الانبعاث بين أبناء الأجيال الصاعدة في فرنسا. فبعد خروج الوجود الإسلامي من الخفاء داخل بيوت العمال والشقق المحولة إلى مساجد، دخل مرحلة جديدة بخروجه هذا إلى المجتمع الفرنسي، وتأكيد ذاته الإسلامية في معارك متعددة، خرج منها المسلمون منتصرين في أغلب الأحيان.

المبحث الأول

الجزائر والإسلام في فرنسا

حرصت الجزائر منذ استقلالها على التحكم في الوجود الإسلامي في فرنسا عبر سيطرتها على مسجد باريز. وكان رئيس المسجد، السيد حمزة أبو بكر، حجر العشرة في طريق ذلك. والسيد أبو بكر جزائري، له علاقة وطيدة مع الأوساط السياسية الفرنسية، وعمل لمدة (٢٥) عاماً على الاستقلال برأيه في إدارة المسجد، ووجد في ذلك مساندة من السلطات الفرنسية، غير أنه بعد الانبعاث الإسلامي الذي طرأ في البلاد، والتحول الكبير الذي أشرت إليه سابقاً،

أخذت الرؤية الفرنسية تتطابق مع الرؤيـة الجزائرية في ضرورة السيطرة على النمو الإسلامي في فرنسا، كل لأسبابه الخاصة.

وفي شهـر سبتمبـر عام (١٩٨٢م)، اضطر السـيد حمـزة أبو بكر إلى تسليم مسـجد باريز، بموافقـة السلطات الفرنسية، إلى الشيخ عـباس ابن الشـيخ الحسين الذي عيـنته السلطات الجـزائرية مديراً للمـسجـد، وهكذا أصبح موظـفاً في وزارة التربية لحكومة الجزائر رئيساً لمسجد باريز، ومسؤولاً في إطار مهامه الوظيفية على إداريات الجزائرين في أوروبا، وكـان عمر الشـيخ عباس عند تعـيينه (٧٠) سنة، وهو من بلدة ميلة، شرق الجزائر، ويجهل اللغة الفرنسـية تماماً، فاستعان بالشيخ قسوم، وهو موظف جزائري آخر، كنائب للرئيس وترجمان[1].

وقـام الشيخ عـباس بمجـهود كـبيـر في اجتـلاب الحركـيين وأولادهم، وبذلك توسعَ نفوذ حكومـة الجزائر على مسلمي فرنسـا، وكان الحركيـون مع الجزائر في قطيعـة منذ استقلالها، إذ كـانوا يمثلون في عين الحكومة الجزائرية الخـيانة العظمى للثورة الجزائرية، وكانت الجزائر تمنعـهم وأبناءهم من دخول أراضيها، ولو للزيارة فقط. وكـانوا جميعاً حـاصلين على الجنسية الفـرنسية. لكن مع الهجـرة الجزائرية المتنامية لفرنسا، وحصول عدد متزايد من الجزائريين على الجنسية الفرنسية، خاصة الذين يولدون في فرنـسا، أصبح الحـصول على الجنسـية الفرنسيـة أكثر تقـبلاً من طرف المجتمع الجـزائري من ذي قبل. وبهذا ضعف عداوة الجـزائرين للحركيين، خاصـة وأنه أصبح واضـحاً بعـد جيل كامل أن اختـيـارهم للجنسيـة الفرنسـية لم يضـعف انتمـاءهم للإسلام، إذ كـان قبل ذلـك يعد كل جـزائري يختـار الجنسيـة الفـرنسـية أنه ارتد عـن دينه، وبمعنى آخـر، ضـعف التـناقض في عين المجـتـمع الجزائري بين الجنسية الفرنسية والانتماء الإسلامي.

ومن جهة أخـرى، أخذ الحركيـون أنفسهم يقتربون مـن الجزائر، أو بالأحرى ينجذبون إلى جـذورهم الإسلاميـة، عندما كونـوا بعد الصدمـة الأولى الناتجة عن قـدومهم لفـرنسا، الجـمـعيـات الأولى التي جـمعـتهم، وأهمـهـا «الجبـهة الوطنيـة للعائدين الفرنسـيين ذوي الديانة الإسلامية» (Front National des Rapatries Fracais de Confession Islamique FRNFCI) التي تأسـست في شـهـر

(١) "Les banlieus de l'Islam" Gilles Kepel. Page, 313.

فبراير (١٩٧٣م)، و«المجلس الوطني للمسلمين الفرنسيين» (Convention National des Francais Musulmans) الذي تأسس في غشت (١٩٨١م)، و«اتحاد المسلمين الفرنسيين الراجعين من الجزائر وأصدقائهم» (Confederation des Francais Musulmans Rapatries d'Algerie et Leurs Amis)[1].

وكثيراً ما وقعت نزاعات بين هذه الجمعيات وبين الحكومة الجزائرية تطالبها بمعاملة المسلمين الفرنسيين كغيرهم من مواطنيها، وعدم منعهم من زيارة الجزائر، ثم أخذت «الجبهة» خاصة تطالب بالاهتمام بالشؤون الدينية والثقافية الإسلامية في التلفزيون الفرنسي سنة (١٩٨٩م)، بل طالبت المسلمين الفرنسيين بعدم دفع ضرائب التلفزيون لتحيزه ضد المسلمين، وهكذا أخذ الحركيون يستعيدون هويتهم الإسلامية، بينما أخذ مسجد باريز يقترب منهم، وتزعم هذا التقارب شباب الحركيين والفرنسيين البور، «كتومي دجيجة»، أحد زعماء شباب الحركيين الذين تزعم سنة (١٩٨٣م)، مسيرة عبر فرنسا من أجل المساواة وضد العنصرية.

وأخذت أسلمة الحركيين مساراً أقوى، عندما أخذت الجمعيات الحركية تغير أسماءها؛ لاستعادة انتماء إسلامي أكثر وضوحاً. ففي مارس سنة (١٩٧٦م)، حولت «جمعية الفرنسيين الراجعين ذوي الأصول القبلية والعربية وأصدقاؤهم في منطقة كان» اسمها إلى «جمعية العائدين الفرنسيين المسلمين في الألب البحرية». وفي يونيو سنة (١٩٨١م)، غيرت «جميعة أبناء الحركيين وأصدقاءهم» اسمها إلى «جمعية الفرنسيين المنتمين إلى الديانة الإسلامية في الألب البحرية». وفي فبراير سنة (١٩٨٣م)، غير «اتحاد المسلمين الفرنسيين» اسمه إلى «اتحاد الإسلامي في الكار» (Gard). والأمثلة على هذا كثيرة.

وكان أول نشاط للشيخ عباس لتجميع المسلمين الفرنسيين تحت زعامته، وبالتالي زعامة الجزائر، هو عقد مؤتمر إسلامي في مدينة «ليل» في (٢٧) إبريل (١٩٨٤م)، كان له تأثير محدود، ثم عقد مؤتمراً ثانياً في مدينة «ليون» في (١٤) ديسمبر (١٩٨٥م)، كان له نجاح أكبر، وعقد مؤتمراً ثالثاً في مدينة «روبكس» في (٢٨) ديسمبر (١٩٨٩م).

وظهرت في منشورات هذا المؤتمر لأول مرة عبارة «مسلمي فرنسا» عوضاً عن

---

(١) نفس المصدر، صفحة: (٣٢٦).

عبارة «المسلمين في فرنسا» التي كانت تستعمل من قبل. كما ظهر بقوة في مواقع الزعامة المسلمون الحاصلون على الجنسية الفرنسية من أبناء الحركيين أو البور أو الفرنسيين معتنقي الإسلام.

وبعد مؤتمر ليون لعام (١٩٨٥م)، أصبح مسجد باريز متزعماً لجميع المسلمين من أصل جزائري، سواء كانوا مواطنين جزائرين أو فرنسيين. ولم يتمرد على هذه الهيمنة سوى المسلمين غير الجزائرين، كالمغاربة والتونسيين والأتراك، والفرنسيين معتنقي الإسلام. وقد تجمعوا في اتحادات معارضة لسياسة مسجد باريز، أهمها «الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا» (Federation National des Musulmans de France, FNMF).

وهكذا أصبح مسجد باريز يطبق سياسة حكومة الجزائر فيما يخص الجماعة الإسلامية في فرنسا، خاصة في ثلاثة اتجاهات مهمة:

١ ـ مشكلة أبناء الزواج المختلط.

٢ ـ تشجيع المسلمين على الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات.

٣ ـ ومشاكل الهجرة إلى فرنسا.

توفي الشيخ عباس سنة (١٩٨٩م)، وحل محله الدكتور التجاني هدام، وهو دبلوماسي جزائري، وطبيب جراح، كان سفيراً للجزائر في المملكة العربية السعودية. تابع الدكتور هدام سياسة خلفه إلى أن وقعت أحداث الجزائر سنة (١٩٩٢م)، التي أدت إلى القطيعة بين الحركة الإسلامية في الجزائر والحكومة الجزائرية، بل إلى المجابهة، كما عين الدكتور التجاني هدام عضواً في المجلس الرئاسي الجزائري، وحاول بادىء الأمر الحفاظ على مركزه في مسجد باريز، لكن الجماعة الإسلامية في فرنسا عارضت ذلك. فاضطر الدكتور هدام إلى تقديم استقالته، وحل محله الدكتور دليل أبو بكر، ابن الشيخ حمزة أبو بكر: وهو من ذوي الجنسية الفرنسية، عاش طيلة حياته في فرنسا، ولا علاقة له بالجزائر، وبهذا أدى تصادم الحكومة الجزائرية مع الاتجاه الإسلامي في الجزائر إلى خسران نفوذ تلك الحكومة الكامل على مسجد باريز، وبالتالي على مسلمي فرنسا، وهكذا فرغ المجال لتوطين الإسلام في فرنسا[1].

---

(١) نفس المصدر، صفحة: (٣٤٦).

المبحث الثاني

توطين الإسلام في فرنسا

منذ أواسط الثمانينات من هذا القرن الميلادي، بدأت ظاهرة جديدة تبرز بين مسلمي فرنسا، وهي الدور المتزايد لعدد كبير من معتنقي الإسلام الفرنسيين ، والجيل الثاني والثالث من مواليد المسلمين في فرنسا (البور)، وأبناء الحركيين في قيادة الحركة الإسلامية في فرنسا. وحيث أنه لا صلة لهؤلاء بالدول الإسلامية، فقد ساعدت قيادتهم إلى حد كبير على توطين الإسلام في فرنسا، ويعاكس هذا الاتجاه الحكومة الفرنسية التي تحاول فرنسة الإسلام، أو بعبارة وزير الهجرة الفرنسية: «إنشاء إسلام ثلاثي اللون (نسبة للعلم الفرنسي) يتعايش مع اللائيكية الفرنسية»[١]. وبهذه تكون دخلنا آخر عقد من القرن العشرين بصراع بين توطين الإسلام، الذي تناضل من أجله الجماعة الإسلامية في فرنسا، وفرنسة الإسلام، الذي تحاول إنجازه الدولة الفرنسية ومؤسساتها.

اعتنقت أعداد كبيرة من الفرنسيين الإسلام منذ القرن التاسع عشر الميلادي، كما رأينا، بل وحتى قبله، من أول الشخصيات الفرنسية التي اعتنقت الإسلام الدكتور فليب كورنير « Philippe Crenier » (١٨٦٥ ـ ١٩٤٤) ، كان عضواً في البرلمان الفرنسي عن مدينة بونترلير « Pontarlier »[٢] كما ذكرنا ما لريني كنون « Rene Guenon » (١٨٨٦ ـ ١٩٥١م) من تأثير كبير، في أوائل هذا القرن، في تكوين أول جماعة إسلامية فرنسية. وتكاثر عدد معتنقي الإسلام في العقدين الأخيرين حتى أصبح عدد المسلمين من أصل فرنسي يزيد عن المائة ألف، منهم من هم مسلمون لعدة أجيال.

ويتجه الفرنسيون والبور وشباب الحركيين إلى الرغبة في الرجوع إلى جذور الإسلام ، دون المرور على البلاد الإسلامية التي ينتقدون أوضاعها ، وحكوماتها المحاربة في غالب الأحيان لحركاتها الإسلامية. وهم يكونون القوة الدافعة لتوطين الإسلام في فرنسا، خاصة أن عددهم جميعاً يقارب نصف أعداد

---

(١) "Actualite de l'immigration " SALLAM SADEK. 1988.

(٢) "L'Islam et les Muslulmans en France "SALLAM SADEK. P. 279

الجماعة الإسلامية في فرنسا. وتزيد نسبتهم بين مسلمي فرنسا مع السنين، حيث أن أبناء المهاجرين المولودين بفرنسا يصبحون مباشرة فرنسيين. ويزيد الجماعة قوة شبابها ومستواها الثقافي. ولذلك ففي رجوعها للإسلام قوة لا يستهان بها، وتوطين الإسلام بفرنسا يكون لا شك بيدها.

والغريب في الأمر أن نقطة الانطلاق لحركية المسلمين الفرنسيين، ونظرتهم الجديدة إلى الإسلام كقوة مستقبلية لحل مشاكل المجتمع الفرنسي، كانت الثورة الطلابية الفرنسية في مايو عام (١٩٦٨م)، حيث أن هذه الثورة قلبت المفاهيم بين الشباب الفرنسي، وفتحت الباب أمام كل الأفكار الجديدة، بما فيها الأفكار الإسلامية، وأصبح لمشائخ الطرق الصوفية المختلفة، في الشرق والغرب أتباع لا يستهان بهم من بين الشباب الطلابي الفرنسي.

ومن أهم زعماء الحركة الإسلامية في فرنسا السيد دانيال يوسف لوكلير (Le Cleck). وهو من عائلة متواضعة من مدينة «دانكيرك» (Dunkerque) في أقصى شمال فرنسا، بعد أن عاش حياة الضياع، قرر الرجوع إلى الله واعتناق الإسلام وانضم لجماعة التبليغ، وحج معهم مشيا على الأقدام من بريطانيا إلى الديار المقدسة، ماراً من مسجد إلى مسجد عبر أوروبا بأكملها، ثم تركيا والأردن، ثم السعودية. وهكذا تعرف في طريقه على مشاكل المسلمين، وقوى نفسه بالعبادة والرجوع إلى الله، وزاد معرفته بالإسلام بالقراءة المتواصلة. وعند رجوعه لباريز، تعرف على الأستاذ محمد حميد الله، فأصبح من طلابه المخلصين، ثم قرر الرجوع إلى الجامعة لإنهاء دراسته النظامية، وهكذا تخرج بامتياز ، وهدفه أن يكون من دعاة الإسلام ببلاده، وحصل على وظيفة في شركة إعلامية، وارتفع في إدارته إلى أعلى المستويات[1].

وأهم الاسهامات التي قام بها دانيال يوسف لوكلير في خدمة الإسلام، لم تكن فقط معرفته الإعلامية والبنكية، بل كذلك قوته الخارقة في التنظيم التي جعلت الشركات تتخاطف عليه، والتي استعملها لخدمة الجماعة الإسلامية. وهكذا كان لوكلير القوة الدافعة في تأسيس «الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا» بعد أن قام بمجهود جبار في تنظيم سوق اللحم الحلال في فرنسا، بعد أن كان في

(١) "Les banlieus de l'Islam" Gilles Kepel. Page, 355.

يد الانتهازيين والفاسدين.

وفي عام (١٩٨٣م)، أخذ لوكلير يتصل بالجمعيات الإسلامية في فرنسا؛ لتكوين «لجنة لمراقبة اللحوم والمواد الحلال» فاستجابت له حوالي (٦٠) جميعة، من بينها بعض أهم الجمعيات، فعقد اجتماعاً في (١٩) نوفمبر (١٩٨٣م)، في مركز رابطة العالم الإسلامي بباريز من خلال لجنة صغيرة ـ برئاسة لوكلير ـ للتنسيق مع الحكومة الفرنسية للحصول على صفة قانونية للتعامل معها. وارتبطت الجمعيات المجتمعة في اتحاد اسمه «الطيبات» بهدف مراقبة اللحم الحلال، وطلبت الاعتراف بها من السلطات الحكومية[1]. لكن هذه السلطات رفضت ذلك. فقاد لوكلير نضاله في اتجاهين:

١ ـ في اتجاه مسجد باريز الذي اتهمه باسم الجماعة الإسلامية في فرنسا بالضغط على الحكومة الفرنسية لمنعها من مراقبة اللحم الحلال؛ لأن مسجد باريز كان أكبر مستفيد من الفوضى القائمة في ذلك المجال.

٢ ـ حاولت «الطيبات» الحصول على مساندة من رابطة العالم الإسلامي، فحصلت عليها، إذ كتب الدكتور عمر عبد الله نصيف، أمينها العام، رسالة في مايو سنة (١٩٨٥م) للسلطات الفرنسية المختصة، يزكي فيها «الطيبات» كمراقب اللحم الحلال في فرنسا.

لكن رغم ذلك، أصرت السلطات الفرنسية على رفضها بالاعتراف، فكان رد فعل لوكلير ومسانديه تحويل المعركة من اللحم الحلال إلى تنظيم الجالية كلها في هيئة مستقلة عن مسجد باريز، وهكذا تحولت «الطيبات» إلى «الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا».

واستدعي لوكلير اجتماعاً في باريز في (٢٦) أكتوبر سنة (١٩٨٥م)، حضرته أكثر من (٢١٣) جمعية إسلامية في فرنسا، طالبت الحكومة الفرنسية بالاعتراف بالإسلام، وعدم التدخل في شؤون الجماعة الإسلامية الدينية، وجعل المؤتمر دعوة الشباب الفرنسي إلى الإسلام من أهم واجبات الجماعة الإسلامية بفرنسا.

وتكونت في (٣٠) نوفمبر سنة (١٩٨٥م)، نتيجة هذا الاجتماع، الجمعية

---

(١) نفس المصدر السابق، صفحة: (٣٥٥).

التأسيسية لـ «الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا»، لكتابة نظام الاتحاد وانتخاب لجنته التنفيذية، وفضل لوكلير أن لا يكون عضواً في هذه اللجنة، رغم حصوله على عدد كبير من الأصوات، فانتخب لها مسلم فرنسي آخر اسمه جاك يعقوب روتي (Roty)، بينما كان من بين أعضائها الأربعة فرنسي آخر مسلم اسمه موريس عبيد الله كلوتون (Gloton). وانتخب كمساندين في اللجنة أربع فرنسيين مسلمين، مما جعل «الاتحاد» كله تحت تأثير كبير للمسلمين الفرنسيين[1].

وتختلف طريق روتي إلى الإسلام اختلافاً كاملاً عن طريق لوكلير. فروتي ولد في عائلة فرنسية كبيرة جميع أفرادها مسلمون، حيث اعتنق جد العائلة في أوائل القرن العشرين الدين الإسلامي على يد روني جنون. وحافظت سلالته على الإسلام. ترك يعقوب روتي عمله سنة (١٩٧٦م)، وقرر أن يكرس وقته للدعوة إلى الله، فأصبح مسؤولاً في مسجد باريز عن معتنقي الإسلام، وفي ديسمبر سنة (١٩٨٤م)، أسس جمعية «حياة الإسلام في الغرب». وركز روتي عمله الإسلامي في اتجاهين مهمين، وهما:

١ـ حماية الناشئة الإسلامية.

٢ـ وتربيتها على الإسلام.

وقد كتب كتب في هذا المجال منها كتابه «صيام رمضان» مفسراً للأطفال والمراهقين[2].

يعد لوكلير وروتي مثالان للزعامة الإسلامية من بين معتنقي الإسلام في فرنسا، وأمثالهما كثر، نذكر منهم روجي جارودي[3] الذي لكتاباته تأثير كبير في الدعوة للإسلام، ومنهم حفيدا زعيم الحزب الشيوعي الفرنسي موريس طريز (Thorez)، عبد الرحمن طريز ولطيفة طريز، ومنهم محمد لوسور (Leseur)، معلم القرآن الكريم لأطفال منطقة «كوت دور» (Gouttes d'Or) بباريز. وكان أسهم في الجهاد الأفغاني ضد الشيوعيين، وهو من مواليد منطقة

(١) نفس المصدر، صفحة: (٣٦٠).

(٢) نفس المصدر، صفحة: (٣٦٤).

(٣) هذا لا يمنع أن لهذا المفكر أفكاراً منحرفة، كاعتقاده بوحدة الوجود، وغير ذلك [المجلة].

«سان اي مارن» (Seine et Marne) سنة (١٩٧٠م)، ويتكلم بطلاقة اللغات العربية والأوردية والفارسية، ومنهم ميشال كيويتز (Choodkiewicz)، رئيس مجلس ادارة دور نشر «لوسوي» (Le Seuil) سابقاً، ومنهم موريس بيجار (Bejart) راقص البالي الشهير، ومنهم موريس كلوتون المذكور، ومنهم حواء دي فيتري (Eva de Vitray)، الجامعية الصوفية المعروفة، وغيرهم لا يحصى عدداً.

وأمام الضياع الذي واجهه أبناء الحركيين، والرفض المزدوج لهم من الجزائر ومن فرنسا، وجدوا خلاصهم في الإسلام، حيث ظهر من بينهم عدد من الشباب الذي ابتعد عن جاذبية اليسار الكاذبة إلى الجذور الإسلامية، عمل يدا في يد مع باقي المسلمين. ومن بين هؤلاء حملاوي مكشرة مثلا، رئيس «المجلس الوطني للفرنسيين المسلمين»، الذي قاد عدة مظاهرات للمطالبة برفع الاضطهاد عن المسلمين الفرنسيين، وكان أبناء الحركيين في كثير من الأحيان، ولا زالوا، ضحية للعنصرية والتطرف النصراني بكل أنواعه.

ومن بين أبناء المهاجرين الذين ولدوا في فرنسا والذين يسمون «البور» زعماء للجماعة الإسلامية، منهم عبد الفريد قبطاني، مؤسس جمعية «صوت الإسلام» الذي كان له دور كبير في الاحتجاج على كفريات سلمان رشدي، والدفاع عن حقوق المسلمين في آذربيجان، وهو من مواليد باريز سنة (١٩٥٧م)، من أب إيراني وأم قبائلية جزائرية، أرسله والده إلى تونس لتعلم اللغة العربية، ثم درس في مصر وإيران. وأسس جمعيته سنة (١٩٨٦م)[1].

المبحث الثالث

نحو إسلام فرنسي

عندما اتضح للحكومة الفرنسية، في أواسط الثمانينات من هذا القرن الميلادي، أنه ليس بالإمكان إيقاف المد الإسلامي، أخذت تفكر في طرق التحكم في مسيرته، وذلك ، بالتعاون مع الحكومات الإسلامية ، وخاصة

(١) نفس المصدر، صفحة: (٣٦٦).

حكومات المغرب والجزائر وتونس ، بصفتها الدول التي يتأصل منها معظم مسلمي فرنسا .

وأول مشكلة واجهت الحكومة الفرنسية في محاولتها التحكم في مسار الجماعة الإسلامية في فرنسا هي: عدم تنظيم هذه الجماعة في شكل هرمي، وبذلك تحدد زعامة الجماعة التي يمكن التفاهم معها، والتأثير فيها. والواقع أن التشتت الظاهر للجماعة الإسلامية هو ضمانة لاستقلال عملها، إذ لا يوجد زعيم واحد يمكنه إرغامها على اتباع رأيه، أو السير في خطه. وبذلك يمكن أن يقال أن الجماعة الإسلامية في فرنسا منظمة أفقيا، وليس هرمياً كما تريده الحكومة الفرنسية. من أجل ذلك، أسس وزير الداخلية الفرنسية، في منتصف الثمانينات، «مجلس التفكير حول الإسلام» (Conseil de Reflexion sur l'Islam)، مكون من ستة من زعماء المسلمين، مهمتهم تنظيم الجماعة الإسلامية في اتحاد واحد، يمكنه التفاوض مع الحكومة الفرنسية عن وضع المسلمين. لكن حتى الساعة لم ينجح هذا المجلس في عمله، بل لم يحصل على مساندة الجماعة الإسلامية، رغم ما تدعيه فرنسا من فصل الدولة عن الدين.

١ ـ أزمة الحجاب:

في عام (١٩٩٠م)، ظهرت بشكل غريب مشكلة الحجاب في المدارس الفرنسية، ذلك أن ظهور بعض الفتيات المسلمات بغطاء للرأس ، كحجاب شرعي في المدارس خلق تشنجاً في جميع الأوساط السياسية الفرنسية ففي (٤) ديسمبر سنة (١٩٩٠م)، قرر المجلس التأديبي لـ «كوليج مونفير ماي» بباريز فصل ثلاث طالبات مسلمات رفضن الامتثال لطلب إدارة المدرسة بنزع حجابهن . وأكدت محكمة باريز الإدارية قرار المدرسة، وردت اعتراض أهالي الطالبات في (٢) يوليو سنة (١٩٩١م)، لكن مجلس قضاء الدولة، وهو أعلى سلطة قضائية في فرنسا، جاء ليبطل قرار إدارة المدرسة وحكم محكمة باريز الإدارية، استناداً إلى أحكام الدستور الفرنسي التي تقول بحرية التعبير في إطار احترام مبادىء علمانية التعليم الرسمي، وأن لبس الحجاب لا يتناقض مع الدستور[1] . كما قرر

(١) جريدة الشرق الأوسط: (٤/١١/١٩٩٢م). «مجلس شورى الدولة يبطل قرار مدرسة

مجلس الدولة أن لباس الحجاب من طرف المسلمة لا يختلف عن لباس الصليب من طرف النصراني أو الطاقية من طرف اليهودي، وهو لا يمس بقاعدة المدرسة اللادينية، ولا يعد دعاية لدين ضد آخر. بهذا يكون طرد الفتيات المتحجبات خرقاً لحقوق الإنسان والدستور الفرنسي.

٢ ـ أزمة الجامعة الإسلامية:

كما ظهر تشنج آخر عندما أسست جامعة إسلامية في فرنسا من طرف الجامعة الإسلامية . وإذا بكاتب الدولة للشؤون الاجتماعية يصرح في (٢٥) يوليو عام (١٩٩١م) في مدينة «ليون» بأن على الدولة الفرنسية أن تؤسس جامعة إسلامية ، لتكوين زعماء فرنسيين للإسلام [١] ، وحسب تعبيره على هذه الجامعة أن تكون:

De former des duponts ct des durants qui deviendraient Imams et ،qui eux sauraient que Peglise et Petat son separes en France

أي: «على هذه الجامعة أن تكون دبونات ودورينات (أسماء فرنسية منتشرة) حتى يكونوا أئمة، ويعرفون هم أن الدين والدولة منفصلان في فرنسا» ، وينهي كلامه بقوله: «إن الإسلام يكون بألوان فرنسا أو لا يكون!». ويشتكي الوزير من استيراد الأئمة من الخارج

٣ ـ رفض تأشيرة دخول علماء الأزهر:

كما رفضت الحكومة الفرنسية منح تأشيرات دخول لثمانية عشر عالماً من علماء الأزهر، كانت وزارة الأوقاف المصرية قد قررت إيفادهم لإحياء ليالي شهر رمضان في فرنسا سنة (١٩٩٣م)، استجابة لطلب الجماعة الإسلامية هناك. وكان التفسير الرسمي للرفض هو أن الحكومة الاشتراكية الفرنسية تسعى بصورة حثيثة منذ عام (١٩٩٠م) لتوفير الفرصة لإقامة إسلام فرنسي محلي [٢].

وقد نقل عن أحد الخبراء الفرنسيين البارزين، وهو عالم الإسلاميات برونو

بفصل ثلاث مسلمات».

(١) لوموند: (٢٧/٧/١٩٩٢م).

(٢) جريدة الشرق الأوسط: (٢٢/٣/١٩٩٣م).

ايتيان (Bruno Etienne) قوله: «إن كانت الأديان الأخرى قد اكتسبت لهجة وسمة فرنسية متميزة، فليس ثمة ما يدعو إلى حرمان الإسلام من فرصة أن يصبح قطاعاً فعالاً ودائماً من مكونات المجتمع الفرنسي وأن يطور شخصيته الخاصة»[1].

والقضية إذن ليست جديدة، فمنذ أن برزت الظاهرة الإسلامية في السبعينات من هذا القرن، والجدل مستمر في فرنسا حول وضع المسلمين هناك. وقد أصبح هذا الجدل موضوع صراع بين الأحزاب السياسية المختلفة، خصوصاً إبان الانتخابات النيابية في شهر إبريل سنة (١٩٩٣م).

فكل الأحزاب متفقة على أن المسلمين ينبغي أن لا يستمروا كمجتمع له خصوصيته الثقافية والحضارية المتميزة، لكن الخلاف هو كيف يتم ذلك؟ أبالإبعاد والطرد التدريجي، أم بالاستيعاب والانصهار داخل الثقافة والتقاليد الفرنسية؟ وفيما يتبنى اليمين الموقف الأول، يقف الديجوليون مع الاشتراكيين مع حل «الاستيعاب» الثاني. ومن هنا كانت دعوة الحكومة الفرنسية إلى حكاية «إسلام فرنسي»، يراد به تذويب المسلمين في المحيط الفرنسي الكبير. من هذه الزاوية، فقد اعتبر وجود وفد علماء الأزهر في فرنسا مسعى يخل بذلك المخطط، ومهدما لهدف «فرنسة الإسلام»، رغم أن أولئك العلماء هم موفدون حكوميون يختارون عادة بعناية شديدة من طرف حكومتهم، بحيث يظل نشاطهم مقصوراً على إقامة الشعائر والتعريف بالحد الأدنى للثقافة الإسلامية[2].

٤ ـ تأثير الوجود الإسلامي في فرنسا على مفهوم الجنسية:

أصبح المجتمع الفرنسي اليوم يعي خطر الوجود الإسلامي على أرضه، خصوصاً بعد أن تكاثر المهاجرون المسلمون في السنين الأخيرة، فبلغ عددهم ما يقارب أربعة مليون مسلم، أغلبهم من شمال أفريقيا، والشرق الأوسط وآسيا، وأفريقيا السوداء. فأصبحت بذلك الديانة الإسلامية هي ثاني ديانة في فرنسا[3].

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) لوبوان: (٦/٣/١٩٩٣م)، عدد (٨٥٩).

يتعرض المسلمون للعنصرية والاضطهاد من طرف الأهالي ومن الدولة، وينعتون بالتطرف الديني بمجرد أنهم مسلمون. فأصبحت وسائل الإعلام سواء منها المرئية، أو المسموعة، أو المقروءة، تنقل إلينا أخبار حوادث عنف واغتيال، وقتل أو حرق للبيوت، وبعض هذه الحوادث تقوم بها سلطات الدولة، كما حدث أخيراً في مدينة «طوكوان» في شمال فرنسا: حيث قتل رجال الأمن شاباً جزائرياً، وآخر أفريقياً بالرصاص، هذا إلى جانب الحوادث اليومية التي يتعرض لها الشباب المغاربيون والأتراك وغيرهم من المسلمين، وما هذا إلا مظهر من مظاهر العنصرية، ورفض التساكن مع الأجنبي.

في هذا الصدد نشرت جريدة «لوفيغارو» الفرنسية تصريحاً لوزير الهجرة «أدوار بلادور» يتحدث فيه عن «الحد من عدد المهاجرين إلى فرنسا من (١٥٠) ألف مهاجر إلى (٦٠) ألف». وقد صرح بأنه سيتم «تقليص عدد المهاجرين دون احتساب للمهاجرين السريين، وذلك بالنظر إلى الظروف الاقتصادية الراهنة». كما صرح بأنه: «يجب إعادة النظر في قضية الهجرة، وقانون منح الجنسية للأجنبي، وأنه يجب أن لا تكتسب بالولادة مباشرة، ولكن عند سن (١٨) سنة»[1].

(١) لوفيغارو: (٥/٤/١٩٩٣م).

خاتمة

إن الجماعة الإسلامية في فرنسا لا زالت في فترة التكوين. لكن رغم ذلك، فقد نجحت في مدى عشرين سنة في الخروج من العدم ؛ لتصل إلى مستوى يمكن أن يجعلها مجتمعاً إسلامياً ذا شخصية ذاتية. سيصبح عن قريب إن شاء الله من أهم المجتمعات الإسلامية في أوروبا. وفي المستقبل القريب سوف تصبح نسبة المسلمين في فرنسا لا تقل عن عُشر السكان، بينما تصبح عدد المساجد بالآلاف. وهكذا ستكون الجماعة الإسلامية في فرنسا لا تقل عدداً ، عن الجماعات الإسلامية القديمة في بلدان كالهند والصين ودول شرق أوروبا.

وقد أصبح للجماعة الإسلامية في فرنسا إرادة خاصة واضحة، تحاول توطين نفسها في فرنسا عبر ثلاثة عناصر فرنسية من عناصرها، وهم: معتنقو الإسلام بين الفرنسيين؛ وأبناء الحركيين، والبور الذين سوف يصبح لهم دور أكبر في الوجود الإسلامي في فرنسا، وبتزايد أعداد هذه العناصر الثلاثة، سوف يتلاشى نفوذ الحكومات الإسلامية على هذه الجماعة مع مر السنين، بتناقص نسبة الأجانب داخل الجماعة الإسلامية الفرنسية، إذ أن كل الجيل الصاعد سيكون فرنسياً لا محالة.

فالمعركة القادمة التي ستخوضها الجماعة الإسلامية في فرنسا ستكون تأسيس مؤسساتها الإسلامية حتى تحافظ على الإسلام في الجيل الصاعد، ومن حقها أن يكون لها مدارس كما للنصارى واليهود، حسب القانون الفرنسي، وهذا ما ستطالب به بكل إلحاح.

ولا زالت الحكومة والأوساط السياسية الفرنسية تطمع في مقاومة الوجود الإسلامي في معركة خاسرة، بكل الوسائل المتاحة في إطار الديمقراطية في الجزائر، وأعلنت الحكومة المتسلطة الحرب على التيار الإسلامي، فأدت تلك الأحداث إلى انتصار الجماعة الإسلامية بفرنسا بحصولها على استقلالها التام عن الحكومة الجزائرية، كما أعطت تلك الأحداث دفعة جديدة ؛ لرغبة هذه الجماعة في توطين نفسها بفرنسا، بينما سيؤدي انتصار اليمين في فرنسا إلى محاولة إيقاف الينابيع الثلاثة التي تؤدي إلى توطين الإسلام، ومحاولة استعمالها لتدجينه،

وبهذا ستقدم الحكومة اليمينية ولا شك على اتخاذ القرارات التالية:

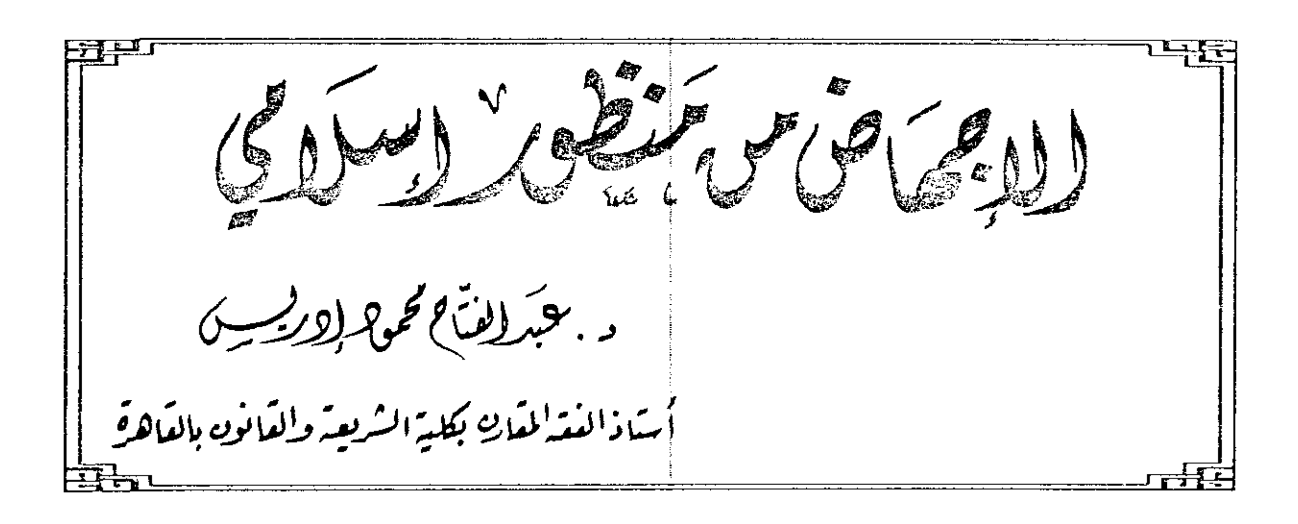
١ ـ مضاعفة الهجوم على الإسلام في الصحافة والأوساط الرسمية، وفي الإذاعة والتلفزة، ونعت كل من ينتمي إليه بالتطرف. بهذه ستحاول الحكومة إيقاف عدد معتنقي الإسلام بين الفرنسيين، ولا أظنها تنجح في هذا المجهود.

٢ ـ ينص القانون الفرنسي ، على أن كل من يولد في فرنسا هو فرنسي، وتريد الحكومة الفرنسية اليمينية أن تغير هذا القانون، وذلك بإعطاء حق التجنس لمن يولد في فرنسا ، شرط أن يطلبه عندما يصير عمره (١٨) سنة، وبهذا ستحاول الحكومة الحد من عدد البور المتزايد بحصول مواليد المسلمين على الجنسية الفرنسية، وهكذا يظل المسلمون أجانب كآباءهم.

٣ ـ ستحاول الحكومة اليمينية الفرنسية الحد من تزايد أعداد المسلمين بخلق صعوبات شتى في طريق جمع شمل العائلات حسب القوانين القائمة الآن، وكذلك بوضع العراقيل في طريق زواج الأجنبي أو الأجنبية بالفرنسي أو الفرنسية (مسلم أو غير مسلم)، بدعوى أن تلك الزيجات إنما هي صورية للحصول على الإقامة فقط.

وهكذا ترى أن الجماعة الإسلامية في فرنسا ستدخل طوراً جديداً من الصعوبات في تحديد كيانها مع الحكومة الفرنسية ، التي أخذت تتزعم التخويف من الوجود الإسلامي في كل أوروبا، ويظهر هذا جلياً في مساندة الحكومات الفرنسية، اليمينية واليسارية، للمجرمين الصرب في جرائمهم ضد المسلمين البوسنيين، مما جعل المراقب يتخوف من رجوع المسؤولين الفرنسيين إلى التفكير الصليبي الذي كنا نظنه قد غاب مع القرون الوسطى.

لكن الذي يجعل الصورة أقل سواداً هو أن هذا الفكر المتطرف لبعض الأوساط الحاكمة الفرنسية لا يشترك فيه كل الشعب الفرنسي ، كما لم تعد فيه الكنيسة النصرانية تستجيب لحاجته الروحانية، وهذا يجعلنا نؤمن إيماناً قاطعاً أن الجماعة الإسلامية المولودة جديداً في فرنسا ستكبر وستعيش حياة زاهرة. وبذلك تنجح محاولة الإسلام الخامسة للاستيطان في فرنسا، إن شاء الله تعالى.



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن سلك سبيله إلى يوم الدين. وبعد:

فقد انتشر إجهاض الأجنة في عصرنا بصورة لم تعهد من قبل، وذلك لدوافع عدة، اجتماعية أو اقتصادية أو علاجية، وأياً ما كان الدافع فإن لهذا الإجهاض آثاره على نسبة المواليد في العالم، وعلى صحة النساء اللاتي يجهضن.

تذكر مجلة «التايم الأمريكية» في عددها الصادر في (٦/ ٨/ ١٩٨٤م): أن عدد حالات الإجهاض المحدث (الجنائي) قد بلغ خمسين مليون حالة في كل عام، أكثر من نصفها يتم في البلاد النامية، وأن عدداً كبيراً من النساء يعانين أمراضاً بالغة الخطورة بسبب هذا الإجراء، كما أن الآلاف من النساء يلاقين حتفهن سنوياً، بسبب محاولات الإجهاض المنتن، ومضاعفاته الشديدة، أو حدوث نزف شديد، أو تمزق في الرحم.

وتذكر مجلة «ميدسين دايجست»: أن ثلاثة عشر مليوناً وسبعمائة ألف حالة إجهاض جنائي، تتم سنوياً في البلاد النامية.

وجاء في كتاب «الحبوب»: يتم قتل أربعين مليون جنين في العالم كل عام بواسطة الإجهاض المحدث، ويؤدي ذلك إلى وفاة قرابة مائتي ألف امرأة سنوياً، وإصابة مئات الآلاف منهن بأمراض مختلفة، وجعل عدد كبير منهن يعانين من العقم الدائم.

وورد في كتاب «ممارسة منع الحمل»: لقد شهدت بريطانيا ومعظم دول

أوروبا انخفاضاً في نسبة المواليد في الفترة من (١٨٧٠ م ـ ١٩٢٠م))؛ وذلك لانتشار الإجهاض الجنائي، ولم يكن الإجهاض مسؤولاً عن الانخفاض في نسبة المواليد فحسب، ولكنه كان مسؤولاً أيضاً عن عدد كبير من وفيات النساء، وعن عدد أكبر من الأمراض الخطيرة التي تعتريهنَّ بسبب ممارسة الإجهاض.

وجاء في كتاب «التحكم في الخصوبة الإنسانية»: لقد وجدت معظم الدول أنها تحتاج لإباحة الإجهاض، بسبب التغييرات الاجتماعية التي حدثت فيها، كما أن بعض الدول ـ وخاصة دول العالم الثالث ـ تعتبر الإجهاض وسيلة من وسائل تحديد النسل، ومع هذا فإن معظم الناس يعترفون بأن إباحة الإجهاض خطأ في حد ذاته، وليس هو الوسيلة الصحيحة لحل مجموعة من المشاكل الاجتماعية المعقدة.

ومن الجدير بالذكر أن أول دولة أباحت الإجهاض في العالم، هي ما كان يعرف من قبل بالاتحاد السوفيتي، وذلك في عام (١٩٢٠م)، ثم ألغي بعد ذلك عام (١٩٣٦م)، ثم أبيح عام (١٩٥٥م)، وقد تبع الاتحاد السوفيتي أكثر الدول الاشتراكية، وكانت اليابان أول دولة آسيوية تبيح الإجهاض، إذ أباحته عام (١٩٤٨م)، ويجري الإجهاض بها لثلاثة ملايين امرأة في كل عام، وأباحت الدول الإسكندنافية الإجهاض في الستينات من هذا القرن، وفي عام (١٩٧٣م) أباحت المحكمة العليا بأمريكا الإجهاض، وقد تم إجهاض أكثر من خمسة عشر مليون حالة منذ أبيح بها حتى عام (١٩٨٣م).

وتبيح الإجهاض بعض الدول الإسلامية، إذ تبيحه تونس خلال الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل، إذا كان للزوجين خمسة أطفال أحياء، أو إذا كان فيه خطورة على صحة الأم، كما تبيحه اليمن إذا زاد عدد الأطفال عن ثلاثة، وبشرط إثبات العوز والفقر، أو إذا وجد سبب طبي، أو تشوه بالجنين، كما تبيحه تركيا بقيود خفيفة[1].

إلا أن أكثر الدول الإسلامية لا تبيح الإجهاض، وتنص قوانينها على تحريمه، أيا كان مصدر هذه القوانين، إلا أنه يمارس تحت سمع وبصر المسؤولين عن

---

(١) د. محمد البار، د. زهير السباعي: الطبيب أدبه وفقهه (٢٦٤ ـ ٢٧٢)، د. محمد البار: طفل الأنبوب والتلقيح الصناعي (٣٧).

تطبيق هذه القوانين، ويعمد بعض ضعاف النفوس إلى إضفاء الشرعية على ما يمارسونه من ذلك بطريقة أو بأخرى، وفي هذا الصدد يثار التساؤل عن موقف الإسلام من إجهاض الأجنة لعذر أو لغيره، ولهذا كان هذا البحث الذي عنونت له بـ «الإجهاض من منظور إسلامي».

حقيقة الإجهاض وحكمه

أبين في هذا البحث المقصود بالإجهاض، وحكمه إذ كان ثمة عذر يقتضيه أو لم يكن، وذلك في مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول: حقيقة الإجهاض.

المطلب الثاني: حكم الإجهاض.

المطلب الأول

حقيقة الإجهاض

أبين في هذا الصدد معنى الإجهاض، وأنواعه بحسب أسبابه، وذلك في فرعين على النحو التالي:

الفرع الأول: معنى الإجهاض.

الفرع الثاني: أنواع الإجهاض.

الفرع الأول

معنى الإجهاض

أولاً: معنى الإجهاض في عرف أهل اللغة:

الإجهاض: هو الإسقاط، والجهيض والجهض: هو الولد السقط، أو ما تم خلقه ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش، ويقال: أجهض أي أعجل، وأجهضت

الناقة: إذا ألقت ولدها، وقد نبت وبره[١].

ثانياً: معنى الإجهاض في عرف الفقهاء:

عرف ابن عابدين الإجهاض فقال: «هو إنزال الجنين قبل أن يستكمل مدة الحمل»[٢]، وقد عبر الفقهاء عن الإجهاض بألفاظ عدة تؤدي نفس المعنى، منها: الإنزال، والإملاص، والإخراج، والإسقاط، والإلقاء، والاستجهاض[٣].

ثالثاً: معنى الإجهاض في عرف أهل الطب:

أ ـ عرف د. محمد البار الإجهاض بأنه: «خروج محتويات الرحم قبل عشرين أسبوعاً»، ويعتبر نزول محتويات الرحم في الفترة ما بين (٢٠ ـ ٣٨) أسبوعاً ولادة قبل الحمل[٤].

ب ـ وعرفه بعض الأطباء بأنه: «انتهاء الحمل قبل حيوية الجنين»، وتقدر حيويته بثمانية وعشرين أسبوعاً، وهي تساوي سبعة أشهر، يكون الجنين فيها مكتمل الأعضاء، وله القدرة على الحياة[٥].

ج ـ وعرف في الطب الشرعي بأنه: «طرد مكونات رحم الحامل في أي وقت قبل نهاية تسعة أشهر»[٦].

ويلاحظ من التعريفين الأول والثاني: أن الأول منهما يعتبر مبدأ حيوية الجنين من الأسبوع العشرين للحمل، في حين يعتبر الثاني مبدأ حيويته متأخراً عن

(١) الفيروزأبادي: القاموس المحيط (٢/ ٣٣٨).

(٢) رسائل ابن عابدين: (٢/ ٤١١).

(٣) ابن عابدين: رد المحتار (٥/ ٢٧٦)، الموصلي: الاختيار (٤/ ١٦٨)، صالح الآبي: جواهر الإكليل (٢/ ٢٦٦)، الرملي: نهاية المحتاج (٨/ ٤٤٢)، الشربيني: مغني المحتاج (٤/ ١٠٣)، حاشية الجمل على شرح المنهج: (٤/ ٤٦٦)، الغزالي: إحياء علوم الدين (٢/ ٥١)، ابن قدامة: المغني (٧/ ٧٩٥)، ابن مفلح: الفروع (٦/ ١٣)، ابن حزم: المحلى (١٢/ ٣٧٨، ٣٨٢).

(٤) د. البار: مشكلة الإجهاض (١٠).

(٥) أم كلثوم الخطيب: قضية تحديد النسل (١٤٩).

(٦) المصدر السابق.

ذلك، أي من الأسبوع الثامن والعشرين، وقد تعضد الرأي الأول بحكم المحكمة العليا في أمريكا، باعتبار الجنين قابلاً للحياة المستقلة في فترة الحمل الثالثة، التي تبدأ من الأسبوع الثالث والعشرين إلا أن الرأي الثاني يقترب مما ذهب إليه فقهاء الشريعة الإسلامية، من اعتبارهم أقل مدة يكون الجنين فيها قادراً على الحياة إذا ولد، هي ستة أشهر[1]، وهي تعادل ستة وعشرين أسبوعاً تقريباً.

الفرع الثاني

أنواع الإجهاض

قسم بعض العلماء الإجهاض بحسب سببه إلى أنواع ثلاثة:

النوع الأول: **الإجهاض التلقائي**: وهو الذي يتم فيه طرد الرحم للجنين من غير إرادة المرأة، سواء كان السبب خطأ ارتكبته، أو حالة جسمية تعاني منها، أو عدم اكتمال عناصر الحياة للجنين، إذ يقول د. البار: «لقد وجد أن نسبة كبيرة من هذه الأجنة المجهضة تلقائياً مشوهة تشويهاً شديداً، وبها إصابات بالغة في الجسيمات الملونة (الكروموزومات)»[2]، وقال د. سليمان قوش: «إن الأجنة المشوهة والميتة والتي لم تتخلق يسقط معظمها قبل الأسبوع الثاني عشر للحمل، وما استمر من هذه الأجنة بعد هذا التاريخ، فإنه يستمر حتى النهاية بإذن الله تعالى، إلا إذا كان الرحم غير قادر على الاستمرار أو حدثت طوارىء أخرى كموت الجنين مثلاً، فإن الجنين يسقط ولو بعد التاريخ السابق»[3].

النوع الثاني: **الإجهاض الاجتماعي**: يراد به الإجهاض الذي يكون الدافع إليه الرغبة في عدم الإنجاب، أو المحافظة على الرشاقة والمظهر، أو التستر على فاحشة أو نحو ذلك.

النوع الثالث: **الإجهاض العلاجي**: وهو ما قد يتم تحت إشراف الطبيب

---

(١) ابن رشد «الحفيد»: بداية المجتهد (٢/١١٨)، مغني المحتاج: (٣/٤١).

(٢) مشكلة الإجهاض: (١٢).

(٣) د. سليمان عمر قوش: الاكتشافات العلمية الحديثة ودلالتها في القرآن الكريم (٢٥).

للمحافظة على حياة الأم وصحتها، ضد الخطر المحدث بها من جراء الحمل، أو للمحافظة على حياة طفل موجود[1]، وتنحصر حالات الإجهاض العلاجي فيما يلي:

١ ـ أن تكون الحامل بوضع يهدد حياتها بالخطر، إن لم تلجأ إلى الإجهاض.

٢ ـ أن يعقب الحمل ـ إذا استمر ـ عاهة ظاهرة في بدن الأم، بحيث يثبت بتقرير أهل الخبرة أنه لا سبيل لتجنبها إلا بالإجهاض.

٣ ـ أن تتيقن الحامل أو يغلب على ظنها، أن استمرار الحمل قد يسبب لها هزالاً أو نقصاً في لياقتها البدنية، أو يضطرها إلى ولادة غير طبيعية.

٤ ـ أن يتكون وضع يهدد حياة رضيع موجود بالهلاك، كأن يجف ثدي الأم من اللبن بسبب الحمل، وغلب على الظن عجز الأب عن استئجار مرضع للطفل الرضيع.

٥ ـ أن يغلب على ظن الطبيب المختص، أن الجنين سيولد لأمر ما مشوهاً أو ناقص الخلقة[2].

وقسم بعضهم الإجهاض بحسب درجته، من حيث الاكتمال أو النقص، وتكرره، ودوافعه، إلى الأنواع التالية:

النوع الأول: الإجهاض المنذر: وقد سمي بذلك، لأنه ينذر بوقوع الإجهاض، ويعتبر نزول الدم من الرحم، أو وجود آلام في الرحم إجهاضاً منذراً، إذا تم قبل مرور عشرين أسبوعاً من بدء الحمل، وفي أغلب الحالات يتوقف النزف إذا لم تجهد الحامل نفسها في عمل شيء، إذ يواصل الجنين نموه دون مضاعفات.

النوع الثاني: الإجهاض المحتَّم: وسمي بذلك، لأنه ينتهي إلى خروج الجنين حتماً، ويصحبه نزف دم من الرحم، ويكون عنق الرحم متسعاً، ويسمى الإجهاض كاملاً، إذا استطاع الرحم أن يطرد جميع محتوياته، أما إذا بقي بعضها فيه، فإنه يكون إجهاضاً غير كامل، وهذا يقتضي إخراج ما تبقى من

(١) د. محمد البوطي: مسألة تحديد النسل (٦٧ ـ ٦٨).

(٢) المصدر السابق: (٩١ ـ ٩٢).

محتويات الرحم خوفاً من تعفنها.

النوع الثالث: **الإجهاض المختفي**: وفي هذا النوع من الإجهاض يحدث نزيف داخلي في الرحم، وتنقطع تغذية الجنين، فيموت وربما تكلس (أي ترسبت في الجنين أملاح الكالسيوم)، ويبقى الجنين في الرحم فترة قد تطول وقد تقصر، ثم يقذفه الرحم ذاتياً أو يخرجه الطبيب.

النوع الرابع: الإجهاض المتكرر: وهو يحدث بسبب وجود أحد الأمراض التالية في الغالب:

أ - المرض المزمن لدى الأم: كالزهري، أو البول السكري، أو أمراض الكلى، أو مرض الهربس.

ب - أمراض الرحم الخلقية.

ج - اتساع عنق الرحم.

د - أمراض الجنين الوراثية.

هـ - نقص هرمون البروجسترون.

النوع الخامس: الإجهاض الجنائي أو الإجهاض المحدث: وهو الذي يتم بفعل المرأة الحامل أو طبيبها أو هما معاً، إذا كان الحمل غير مرغوب فيه، بأن يكون الجنين قد نشأ مشوهاً، أو أن تكون المرأة الحامل مصابة بخلل عقلي، أو أن يكون الحمل قد تم نتيجة اغتصاب، أو تم بنكاح أحد محارمها، ويعتبر الإجهاض الجنائي خطراً على صحة الحامل، لأنه يحدث عادة في مكان غير معقم، وقد يحدث من غير طبيب، وتصل نسبة الوفيات فيه إلى أرقام عالية، وتذكر مجلة «التايم الأمريكية» في عددها الصادر في السادس من أغسطس (١٩٨٤م): أن عدد حالات الإجهاض المحدث قد بلغ خمسين مليون حالة في كل عام، وأن عدداً كبيراً من النساء يعاني من أمراض بالغة الخطورة بسبب ذلك، كما أن آلاف النساء يلاقين حتفهن سنوياً، بسبب محاولات الإجهاض هذه بوسائل غير معقمة، مما يؤدي إلى الإجهاض المنتن، ومضاعفاته الشديدة، أو حدوث نزف شديد، أو تمزق في الرحم.

النوع السادس: الإجهاض العلاجي: وهو الذي يقصد به المحافظة على حياة

الأم، أو صحتها من مخاطر الحمل والولادة ونحو ذلك، وفي هذا الصدد يقول د. رالف بنسون: «رغم أن هناك أسباباً عدة، طبية وجراحية تدعو إلى الإجهاض، إلا أن التقدم الطبي العلاجي جعل الحاجة إلى الإجهاض نادرة نسبياً بحيث لا تزيد عن حالة واحدة من كل خمسمائة حالة حمل، واليوم تجري معظم حالات الإجهاض لأسباب اجتماعية، وليس لأسباب طبيعية، وإن كانت لا تزال تحمل اسم الإجهاض العلاجي، ولهذا ينبغي على الطبيب أن يتيقن أن استمرار الحمل خطر يتهدد حياة الأم، وأن مخاطر الإجهاض أقل من مخاطر استمرار الحمل ومخاطر الولادة».

والأسباب الطبية الداعية إلى الإجهاض هي ما يلي:

١ ـ أمراض الكلى المزمنة، مع ارتفاع نسبة البولينا في الدم، أو إلتهاب الكلى وحوضها المزمن المصحوب باستسقاء الكلية.

٢ ـ أمراض القلب إذا وصل المرض إلى المرتبة الثالثة، أو كانت المريضة مصابة بذبذبة أذينية، أو تعاني من انسداد بالشرايين التاجية للقلب، أو ضيق شديد في الصمامات.

٣ ـ أمراض الجهاز التنفسي، إذا كانت إصابة الرئتين بها شديدة، مثل: مرض الإمفيزيما، وقصور الرئتين.

٤ ـ أمراض الاستقلاب، وأهمها البول السكري، إذا وصل بالمريضة إلى حد تهديدها بالعمى أو مرض الكلى المزمن.

٥ ـ أمراض الدم، كبعض أمراضه المصحوبة بجلطة، وعلل الهيموجلوبين، وعيوب التجلط.

٦ ـ الأمراض الخبيثة: مثل سرطان الثدي وعنق الرحم، ومرض هودجكين الخبيث، الذي تقتضي معالجته استخدام الأشعة التي تؤثر على حياة الجنين.

٧ ـ الأمراض العقلية والنفسية، مثل: الشيزوفرينيا وحالات الهوس، لعدم إمكان المريضة العناية بمولودها.

٨ ـ الأمراض المتعلقة بالحمل والولادة، مثل: الحصبة الألمانية، وسقوط الرحم،

ووجود ناسور بين المثانة والرحم أو المهبل، وخاصة إذا كانت قد أجريت عمليات قبل الحمل لمثل هذه الحالات.

٩ ـ الأمراض الخلقية في الأم، التي تجعل الولادة متعسرة، مثل مرض تكون العظم الناقص، أو مرض الحدب الجنفي.

١٠ ـ أمراض نقص أو اضطراب جهاز المناعة لدى الأم، مثل: مرض نقص المناعة الطبيعية، أو مرض الذئبة الحمراء، أو إلتهاب المفاصل نظير الإلتهاب الرئوي.

١١ ـ الأمراض الوراثية التي تنتقل إلى الجنين، مثل مرض رقص هنتجتون، أو مرض تيساك، أو غيرهما من الأمراض الوراثية، أو العيوب التي تصيب الكروموزومات، مثل: مرض داون، الذي كان يعرف باسم المغولية[١].

وأشير في هذا المقام إلى أن الإجهاض التلقائي أيا كان سببه لا يدخل في هذا البحث، لأنه يتم بدون قصد إلى حدوثه من قبل المرأة الحامل، ولا يؤاخذ المرء بما لم يقصد إلى وقوعه، لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)[٢]، وأما غيره من أنواع الإجهاض، فأتعرض لبيان حكمها في هذا البحث، سواء كانت من قبيل الإجهاض لعذر أو لغيره.

---

(١) مشكلة الإجهاض: (٣٠ ـ ٣٤)، د. البار، د. زهير السباعي: الطبيب أدبه وفقهه (٢٦٥).

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك»، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأخرجه ابن ماجة والدارقطني في سننيهما، وقال البوصيري في زوائده على ابن ماجة: إسناده صحيح، وقال فيه النووي: حديث حسن. الحاكم: المستدرك (٢/١٩٨)، سنن ابن ماجة: (١/٦٥٩)، سنن الدارقطني: (٤/١٧٠)، الهيثمي: مجمع الزوائد (٦/٢٥٠).
تنبيه: قال الحافظ ابن حجر في « تلخيص الحبير» : (١/٢٨٣) : « تكرر هذا الحديث في كتب الفقهاء والأصوليين بلفظ : (رفع عن أمتي ...) ، ولم نره بها في الأحاديث المتقدمة عند جميع من أخرجه ، ...» ، ثم جلب ابن حجر روايتين ضعيفتين قريبة من هذا اللفظ ، والصحيح لفظ: (إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان ، وما استكرهوا عليه)، وهو حديث صحيح أو حسن ، ورَد عن ابن عباس [المجلة].

المطلب الثاني
حكم الإجهاض

أبين في هذا المطلب حكم الإجهاض لعذر أو لغيره، وأقدم لذلك ببيان مراحل تخلق الجنين، وذلك في ثلاثة فروع على النحو التالي:

الفرع الأول: مراحل تخلق الجنين.

الفرع الثاني: إجهاض الجنين لغير عذر.

الفرع الثالث: إجهاض الجنين لعذر.

الفرع الأول
مراحل تخلق الجنين

إن بيان حكم الإجهاض يقتضي بيان مراحل تخلق الجنين، والحد الزمني لكل مرحلة، لمعرفة حكم التسبب، لإسقاط الجنين في أي منها، وقبل بيان هذه المراحل أعرف بالجنين:

أولاً: حقيقة الجنين:

الجنين في عرف أهل اللغة:

الجنين: هو الولد ما دام في بطن أمه، لاستتاره فيه، من جن إذا ستر، يقال: جن الشيء يجنه: إذا ستره، وكل شيء ستر عنك فقد جن عنك، وسمي الجن بهذا، لاستتارهم واختفائهم عن الأبصار، وسمي الجنين به لاستتاره في بطن أمه، وجن في الرحم يجن جنا: استتر، وجمع الجنين: أجنة وأجنُن[1].

---

(١) القاموس المحيط: (٤/٢١٢)، ابن منظور: لسان العرب (١٣/٩٣) ـ جنن ـ.

الجنين في عرف الفقهاء:

عرف بعض الحنفية والشافعية الجنين بأنه: «ما فارق العلقة والمضغة، وبدأت عليه دلائل التخلق، وكذا إذا كانت مضغة، ولم يتبين فيها شيء من خلق، ولكن شهد ثقات بأنه مبدأ خلق آدمي، ولو بقي لتصور»، وقال المزني: «أقل ما يكون به جنيناً أن يفارق المضغة والعلقة، حتى يتبين منه شيء من خلق آدمي: أصبع أو ظفر أو عين أو ما أشبه ذلك».

ويرى ابن عابدين أن الجنين هو: «الحمل ما دام مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو، أو إذا تصور، بأن ظهر له شعر أو أصبع أو رجل أو نحو ذلك»[1].

ويرى بعض الحنابلة أن الجنين هو: «ما فيه صورة خلق آدمي، أو لم تكن فيه صورة آدمي، إلا أنه قد شهد ثقات بأن فيه صورة خفية لآدمي، وأنه لو بقي لتصور»[2].

وعرف بعض المالكية الجنين بأنه: «الدم المجتمع الذي إذا صب عليه الماء الحار لم يذب»، وقال بعض آخر منهم: «هو كل ما طرحته المرأة مما يعلم أنه ولد، سواء كان تام الخلقة أو كان مضغة أو علقة أو دماً»[3].

ويرى ابن حزم أن الجنين يصدق على: «ما استكن في رحم الأم منذ بدء تخلقه، وهي مرحلة العلقة، سواء كان قبل تمام الأربعة أشهر من الحمل، أو كان بعده تمامها»[4].

ويستبين من هذه التعريفات: أن المالكية وابن حزم يرون: أن الجنين يصدق على ما استكن في رحم المرأة، ولو لم تكن له صورة آدمي، بأن كان علقة ليس فيها خلق آدمي، ويرى غيرهم: أن الجنين يصدق على ما استكن في رحم المرأة، وكانت له صورة ظاهرة أو خفية لآدمي.

---

(١) رد المحتار: (٥/ ٢٧٦)، مختصر المزني «هامش الأم»: (٥/ ١٤٣).

(٢) ابن قدامة: الكافي (٤/ ٨٦).

(٣) بداية المجتهد: (٢/ ٣٤٨)، التسولي: البهجة في شرح التحفة (٢/ ٣٧٩)، شرح الزرقاني على خليل وحاشية البناني: (٨/ ٣١).

(٤) ابن حزم: المحلى (١١/ ٦٤٠).

وإن كنت أميل إلى ما ذهب إليه المالكية وابن حزم في بيانهم المقصود بالجنين، وذلك لأن عدم ظهور صورة آدمي لما استكن في رحم المرأة، لا ينفي أنه قد تخلق، فاستحق أن يطلق عليه جنين، مثله في هذا مثل ما كان له خلق آدمي.

ثانياً: مراحل تخلق الجنين:

جاء بيان هذه المراحل في عدة آيات من كتاب الله تعالى منها ما يلي:

١ ـ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١٤)﴾ [المؤمنون: ١٢ - ١٤].

٢ ـ قال سبحانه: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (٢)﴾ [الإنسان: ٢].

٣ ـ قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَىٰ (٤٥) مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ (٤٦)﴾ [النجم: ٤٥، ٤٦].

٤ ـ قال جل شأنه: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (٥) خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ (٦) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (٧)﴾ [الطارق: ٥ - ٧].

٥ ـ قال سبحانه: ﴿قُتِلَ الإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (١٧) مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (١٨) مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ (١٩)﴾ [عبس: ١٧ - ١٩].

٦ ـ قال عز من قائل: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى (٣٦) أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ (٣٧) ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ (٣٨)﴾ [القيامة: ٣٦ - ٣٨].

٧ ـ قال جل شأنه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [فاطر: ١١].

٨ ـ قال الحق سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ [غافر: ٦٧].

٩ ـ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن

نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [الحج: ٥].

كما جاء في بيان هذه المراحل في السنة النبوية المطهرة من ذلك ما يلي:

١ ـ روي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ، وهو الصادق المصدوق: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات، يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد)[1].

٢ ـ روي عن حذيفة الغفاري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إذا مر بالنطفة اثنتان وأربعون ليلة، بعث الله إليها ملكاً فصورها، وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم يقول: أي رب ذكر أم أنثى، فيقضي ربك ما شاء.)[2] الحديث.

ويتضح من نصوص الكتاب والسنة السابقة أن تخلق الجنين يمر بأربعة مراحل هي: النطفة، ثم العلقة، ثم المضغة، وأن الحد الزمني لكل مرحلة منها هو أربعون يوماً، ثم يعقبها مرحلة نفخ الروح.

مرحلة النطفة:

يقال نطف الماء نطفاً ونَطَفانا: إذا سال، ونطَّف الماء تنطيفا: أي صبَّه، وتطلق النطفة ويراد بها الماء الصافي قل أو كثر، أو قليل الماء الذي يبقى في الوعاء، كما تطلق على ماء الرجل[3].

وهذا الإطلاق الأخير هو المراد هنا، وقد وصف الحق سبحانه النطفة التي يتخلق منها الجنين، بأنها نطفة أمشاج، والأمشاج: هي الأخلاط، ونطفة أمشاج أي مختلطة بماء المرأة ودمها، قال الفرّاء: أمشاج: أي اختلاط ماء الرجل وماء المرأة والدم والعلقة، وقيل: الأمشاج هي الحمرة في البياض والبياض في

(١) اخرجه مسلم في صحيحه: (٢/٤٥١).

(٢) اخرجه مسلم في صحيحه: (٢/٤٥٢).

(٣) القاموس المحيط: (٣/٢٠٧) ـ النطفة ـ .

الحمرة. قال القرطبي: وهذا قول يختاره كثير من أهل اللغة، وذلك لأن ماء الرجل أبيض غليظ، وماء المرأة أصفر رقيق، فيخلق منهما الولد، وقال ابن عباس في هذه الآية: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾: «يعني ماء الرجل وماء المرأة إذا اجتمعا واختلطا، ثم ينتقل بعد من طور إلى طور، وحال إلى حال، ولون إلى لون»، قال ابن كثير: وهكذا قال عكرمة ومجاهد والحسن والربيع بن أنس: هو اختلاط ماء الرجل بماء المرأة. وثمة رواية أخرى عن ابن عباس في تفسير هذه الآية أنه قال: يختلط ماء الرجل وهو أبيض غليظ، بماء المرأة وهو أصفر رقيق، فيخلق منهما الولد.

كما وصف الحق سبحانه النطفة التي يتخلق منها الجنين بأنها: ﴿نطفة من مني يمنى﴾، أي من قطرة ماء تمنى: أي تراق في الرحم، ومعنى الآية ـ كما قال القرطبي ـ: ألم يك ماء قليلاً في صلب الرجل وترائب المرأة!.

ووصفها الحق سبحانه كذلك بأنها: ﴿مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (٧)﴾، والماء الدافق هو المصبوب، من الدفق وهو الصب، قال الفرّاء والأخفش: من ماء دافق أي مصبوب في الرحم، وقال الزَّجَّاج: من ماء ذي اندفاق، فالدافق هو المندفق بشدة قوته، وقد أراد الله سبحانه به ماءين: ماء الرجل وماء المرأة، لأن الإنسان مخلوق منهما، لكن جعلهما ماء واحداً لامتزاجهما، ومعنى: ﴿يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (٧)﴾: أي أنه يخرج من صلب الرجل وترائب المرأة، أي عظام صدرها ونحرها على المشهور من كلام العرب[1].

والأشبه أن المقصود بالنطفة التي هي مبدأ تخلق الجنين، وفقاً لما وصفها الله تعالى به، وقال العلماء في بيانها: هي ماء الرجل والمرأة إذا امتزجا واستقرا في رحم المرأة، فماء الرجل هو المني الذي يحمل النطفة المذكرة، وماء المرأة هو البيضة التي هي النطفة المؤنثة، وذلك لأن للمرأة نوعين من الماء، أحدهما: ماء المهبل «إفراز غدد بارتولين»، وهذا يسيل عند الإثارة الجنسية، والثاني: الماء الدافق الذي يخرج حاملاً البيضة بعد انفجار الجريب من المبيض عبر القناة إلى

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٩/١١٧، ١٢٠ ـ ١٢١، ٢٠/٤ ـ ٥)، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٤/٤٥٣)، الشوكاني: فتح القدير (٥/٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٥، ٤١٩).

الرحم، وحاصل تلقيح النطفة المذكرة للمؤنثة هي نطفة الأمشاج، وبعد اتحاد النطفتين وتكوين نطفة الأمشاج في قناة الرحم، تبدأ في الانقسام، وتتحول إلى بيضة توتية، ثم كرة خلوية، حيث تبدأ في الانغراس في جدار الرحم، لتتحول إلى طور آخر هو طور العلقة[1].

مرحلة العلقة:

تطلق العلقة ويراد بها القطعة من الدم عامة، أو الدم الشديد الحمرة، أو الغليظ، أو الجامد منه[2]، وقال القرطبي والشوكاني: العلق هو الدم العبيط، أي الطري أو المتجمد، وقيل: الشديد الحمرة، والمراد به ـ كما قالا ـ الدم الجامد المتكون من المني، وقال ابن كثير في معنى قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾: أي صيرنا النطفة ـ وهي الماء الدافق الذي يخرج من صلب الرجل وترائب المرأة ـ علقة حمراء، قال عكرمة: والعلقة دم[3].

مرحلة المضغة:

المضغة: هي القطعة من اللحم بقدر ما يمضغ الماضغ[4]، وهي تتكون من العلقة، وهذه المضغة إما أن تكون مخلقة: أي مستبينة الخلق، ظاهرة التصوير، أو غير مخلقة: أي لم يستبين خلقها، ولم يظهر تصويرها، وقال أكثر المفسرين: ما أكمل خلقه بنفخ الروح فيه فهو المخلقة، وهو الذي ولد لتمام، وما سقط كان غير مخلقة، أي غير حي بإكمال خلقته بالروح، وقد روي هذا عن ابن عباس كذلك، وقال ابن كثير: «إن العلقة تمكث أربعين يوماً، ثم تستحيل فتصير مضغة، أي قطعة من لحم لا شكل فيها ولا تخطيط، ثم يشرع في التشكيل والتخطيط، فيصور منها رأس ويدان وصدر وبطن، وفخذان ورجلان وسائر

---

(١) د. السباعي: الإجهاض بين الطب والفقه والقانون (٢٨)، د. سليمان قوش: الاكتشافات العلمية الحديثة ودلالتها في القرآن الكريم (١٥).

(٢) القاموس المحيط: (٣/٢٧٥) ـ العلق ـ .

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٢/٦)، ابن عطية: المحرر الوجيز (١٠/٢٢٨)، تفسير القرآن العظيم: (٣/٢٤٠)، الشوكاني: فتح القدير (٣/٤٣٦).

(٤) القاموس المحيط: (٣/١١٧) ـ مضغ ـ .

الأعضاء، فتارة تسقطها المرأة قبل التشكيل والتخطيط، وتارة تلقيها وقد صارت ذات شكل وتخطيط».

وقوله سبحانه: ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾، أي وتارة تستقر في الرحم لا تلقيها المرأة ولا تسقطها، كما قال مجاهد في قوله سبحانه: ﴿مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾: «وهو السقط مخلوق وغير مخلوق، فإذا مضى على المضغة أربعون يوماً وهي على هذا النحو، أرسل الله تعالى إليها ملكاً، فنفخ فيها الروح، وسواها كما يشاء الله عز وجل، من حسن أو قبح، وذكر أو أنثى، وكتب رزقها وأجلها، وشقي أو سعيد».

وقال الفرّاء في قوله تعالى: ﴿مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ﴾: أي تامة الخلق، ﴿وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾: أي السقط، وقال ابن زيد: المضغة المخلقة: هي التي خلق الله فيها الرأس واليدين والرجلين، وغير المخلقة: هي التي لم يخلق فيها شيء، وقال ابن العربي: إذا رجعنا إلى أصل الاشتقاق، فإن النطفة والعلقة والمضغة مخلقة؛ لأن الكل خلق الله تعالى، وإن رجعنا إلى التصوير الذي هو منتهى المخلقة، كما قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾، فذلك ما قاله ابن زيد. وقال القرطبي: «التخليق من الخلق، وفيه معنى الكثرة، فما تتابع عليه الأطوار، فقد خلق خلقاً بعد خلق، وإذا كان نطفة فهو مخلوق، ولهذا قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾»[١].

مرحلة نفخ الروح:

إذا مضى على المضغة أربعون يوماً وهي على هذا النحو، أرسل الله تعالى إليها ملكاً، فنفخ فيها الروح، وسواها كما يشاء الحق سبحانه، من حسن أو قبح، وذكر أو أنثى، وكتب رزقها وأجلها، وشقي أو سعيد، فهذا النفخ يكون في الأيام العشر بعد الأشهر الأربعة، التي يكون فيها الجنين في مراحل التخلق السابقة[٢].

(١) الجامع لأحكام القرآن: (١٢/٩)، تفسير القرآن العظيم: (٣/٢٠٦)، فتح القدير: (٣/٤٣٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن: (١٢/٦ ـ ٧)، تفسير القرآن العظيم: (٣/٢٠٦ ـ ٢٠٧).

بيان بعض الأطباء هذه المراحل:

قال د. سليمان قوش: «عناصر التناسل هي النطفة المذكرة (الحيوان المنوي) والنطفة المؤنثة (البيضة)، وحاصل تلقيح النطفة المذكرة للمؤنثة هي النطفة الأمشاج، التي تبدأ في الانقسام لتتحول إلى بيضة توتية (Morula)، ثم كرة خلوية (Blastula)، تقع في حوالي اليوم الرابع عشر، وتستقر في الرحم بعد سبعة أيام أخرى، فتصبح علقة بعد تسعة عشر يوماً أخرى، أي بعد أربعين يوماً من أول يوم آخر طمث، وتحتوي هذه الكرة الخلوية على لوحة خلوية (الحميل) (Embryonic plate) بين جوفين أحدهما المحمى (Yalk sac) والثاني الأمنيوس (Amniotic sac)، ويضطرد نموها في جدار الرحم، ثم لا يلبث أن يتجه باتجاه جوف الرحم، وفي هذه الأثناء تكون اللوحة الخلوية آخذة بالتطور، لتشكل الوريقات الثلاث الظاهرة (Ectoderm)، والباطنة (Endoderm)، والمتوسطة (Mesoderm) التي تبدأ في الاستعداد لتشكيل الأعضاء، فيأخذ الحميل شكل دودة يظهر فيها حبل يسمى: بالحبل الظهري (Notocord)، وقناة مفتوحة النهايتين تحصل من تثني الوريقة الظاهرة.

أما المتوسطة فتشكل منها كتل على جانبي الحبل، تسمى بالكتل البدنية (Somites) تظهر تباعاً، وحين يبلغ الحميل أربعين يوماً تقريباً تنغلق نهايته السفلية ثم العلوية، ويكون قد اكتمل ظهور الكتل البدنية، وتكون النطفة أشبه بدودة العلق، حيث تكون قد كبرت وتدلت في جوف الرحم معلقة بجداره، وتكون الاستعدادات لتخلق الأعضاء قد اكتملت، وتجمع كتب الجنين على أن أعضاء الجنين وأجهزة جسمه، تبدأ بالتشكل في الأسبوع السادس الطمثي، وهو يعادل الأسبوع الرابع اعتباراً من الإلقاح، ويكتمل تشكلها في الأسبوع الحادي عشر، وأن الكائن الجديد يكون مكتمل الأعضاء تام الخلقة في الأسبوع الثاني عشر، وفي نهاية طور العلقة يكون طول الجنين خمسة سنتيمترات تقريباً، وقد تخلقت أعضاؤه، واستحق بهذا أن يسمى طور المضغة، وأصبح حجمه كقطعة اللحم التي تمضغ، وفي هذا الطور ينتهي اعتماد الجنين على التعلق بجدار الرحم، نظراً لازدياد حجمه ووزنه، بحيث يستند على جدار الرحم بواسطة أغشية الجوف الأمنيوسي والكربوني.

وتتشكل المشيمة، إذ تكون كقرص لحمي دموي، ليس فيه علامات لتصور الأعضاء (مضغة غير مخلقة)، وذلك في الأسبوع الثاني عشر، ووظيفتها تغذية الجنين من دم الأم، وبهذا يتميز الحمل في الأسبوع الثاني عشر إلى قطعتين من اللحم، إحداهما مخلقة وهي الجنين، والأخرى غير مخلقة وهي المشيمة، وابتداء من الأسبوع التاسع يتكون للجنين شكل بشري مميز، يتنامى بعد ذلك بحيث لا يشترك به مع أجنة الحيوانات الأخرى في شيء، وفي هذا الطور تتكون العظام على شكل غضاريف، ثم تبدأ مراكز التعظم في المضغة، وتستمر حتى بعد البلوغ، ثم تكسى العظام بالعضلات المخططة (اللحم)، ويمتد طور المضغة من اليوم الحادي والثمانين إلى اليوم المائة والعشرين، بعد أول يوم من آخر طمث، وينتهي هذا الطور بنفخ الروح»[1].

وقال د. سيف الدين السباعي: «يمر تخلق الجنين بأربعة مراحل: أولها: النطفة التي هي عبارة عن ماء الرجل والمرأة، أي السائل المنوي للرجل، وأما نطفة المرأة فهي على ما يبدو بيضتها، ومجموعة من الإفرازات التناسلية المهيأة لنجاح اللقاء بين النطفة والبيضة، والبيضة الملقحة لا تعدو أن تكون حياة خلوية، إلا أنها تمتلك القدرة الكاملة على التطور إلى كائن حي، والنمو من طور إلى طور آخر في ظروف الرحم المواتية، وتشرع البيضة الملقحة في الانقسام في سلسلة هندسية، حيث تدعى (التوتة)، وذلك دون أن تغير من حجمها، ثم تتجه إلى جوف الرحم الذي هيء لاستقبالها، وفي اليوم السابع تقع التوتة بتماس جدار الرحم، وتغوص فيه حتى تنغرس، وتغطى بسدادة ليفية، وفي هذه الأثناء تزداد نموا بما يصل إليها من غذاء تحصل عليه من بعض خلاياها.

وهكذا تعشعش التوتة وتتعلق بجدار الرحم، لتدخل في طور آخر هو طور العلقة، وفي اليوم التاسع لها توجد منغرسة في عمق بطانة الرحم، وفي خلال فترة انقسام الخلايا تحتاج هذه التوتة إلى مقدار دائم وكاف من الغذاء، فتتصل بأوعية الرحم المملوءة بالدم، وفي اليوم الحادي عشر تشكل أوعية الرحم شبه جيوب دموية، متصلة بأوعية خلايا التوتة المنقسمة، وهكذا تحاط كتلة الخلايا الجنينية بنسيج خلوي يعج بالدم، وهذه الصورة هي أشبه ما يكون لمفهوم العلقة،

---

(١) الاكتشافات العلمية الحديثة: (١٥ ـ ٢٦).

التي هي عبارة عن كتلة من الدم الجامد.

ثم تدخل بعد ذلك في طور ثالث هو طور المضغة، وفي هذه المرحلة تنفصل خلايا المضغة إلى وريقات ثلاث، لتبدأ هذه الوريقات بالتمايز وتصوير الأعضاء والأجهزة المختلفة، ويكون هذا في بداية الشهر الثاني، إذ يتشكل الجهاز العصبي والحويصلات السمعية والبصرية، وتظهر مولدات الغضاريف والعضلات والأدمة، وأصول الجهاز البولي والتناسلي، والقلب والجهاز الهضمي، وبراعم الأطراف العلوية والسفلية، وتمر المضغة بطورين هما: المضغة غير المخلقة، حيث تتصور الأعضاء دون أن تظهر، ثم تتطور وتتخلق لتشكل الأجهزة والأعضاء، وتلك هي المضغة المخلقة.

وفي منتصف هذا الشهر تحدث تبدلات خاصة، إذ تسمع دقات القلب وتتشكل العينان والأذنان، والأنف والشفتان وبراعم الأسنان وبعض العضلات، وتكون اليدان قصيرتين، والساقان أقصر إلا أنها واضحة المعالم، لتبدأ بذلك مرحلة الجنين، وهي المرحلة الرابعة من مراحل التخلق، وتطلق طبياً على الفترة بين الشهرين الثالث والتاسع، وفي هذه المرحلة يزداد وزن الجنين ويطول حجمه، وتأخذ أعضاؤه ملامحها النهائية، وفي الشهر الثالث يبدأ بتحريك ساقيه وقبضتي يديه وإبهامه وبدنه، وفي نهاية الشهر الرابع ينفخ فيه الروح.

وتستطيع الأم أن تشعر بحركته، وأن يسمع الطبيب دقات قلبه، وفي هذه المرحلة يبدأ الجنين بممارسة عمليتي النوم والصحو، ويصبح حساساً للضجيج، فينتقل من حالة النوم إلى حالة الصحو، ويكون قادراً على البلع، وتتشكل الأحبال الصوتية، وينغلق البطن، ويبدأ الكبد بالقيام بوظائفه، ويتخلق الدم من مخ العظام والكبد.

وخلاصة القول: أنه بنهاية الشهر الرابع وبداية الخامس، تنتقل أجهزة الجنين من الخمود إلى الفعالية، وهذا في تقديرنا ناجم عن نفخ الروح في هذا الوقت من عمر الجنين»[1].

---

(١) الإجهاض بين الطب والفقه والقانون: (٢٨ ـ ٤٤).

الفرع الثاني

إجهاض الجنين لغير عذر

أبين في هذا الصدد حكم إجهاض الجنين لغير عذر بعد نفخ الروح فيه أو قبل ذلك، وعما إذا كان الإجهاض بقصد التستر على فاحشة، أو بقصد تنظيم النسل، يعد إجهاضاً بعذر أو بغيره، وفي البداية أشير إلى ما يلي:

أ - لا خلاف بين الفقهاء على حرمة التسبب لإسقاط الجنين، الذي يكون في حالة نفخ الروح فما بعدها إلى الوضع، وهو الذي مضت عليه مائة وعشرون يوماً من بدء الحمل، إذا كان التسبب لإسقاطه لغير عذر، وأن إسقاطه والحال هذه يعد قتلاً للنفس بالإجماع، وقد حكى هذا الإجماع ابن جزي والدردير وغيرهما[1]، ويدل لحرمة التسبب لإسقاطه في هذه الحالة، النصوص التي ورد فيها النهي عن قتل النفس بغير حق، مثل قول الحق سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣]، وما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (اجتنبوا السبع الموبقات)، قالوا: يا رسول الله وما هن؟، قال: (الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات)[2].

ب - أن ثمة خلاف بين الفقهاء في حكم التسبب لإسقاط الجنين الذي يكون في أي مرحلة من مراحل التخلق الثلاثة، السابقة على نفخ الروح.

وأبين خلافهم في هذه المسألة، كما أبين حكم إجهاض الجنين بقصد التستر على فاحشة، أو بقصد تحديد النسل في مقاصد ثلاثة على النحو التالي:

---

(١) رد المحتار: (٥/٢٣٩)، الموصلي: الاختيار (٤/١٦٨، ٥/٤٤)، الدردير: الشرح الكبير، وحاشية الدسوقي عليه (٢/٢٣٧)، ابن جزي: القوانين الفقهية (٢٣٥، ٢٧٦)، نهاية المحتاج: (٨/٤٤٢)، حاشية الجمل: (٤/٣٨٩، ٣٩٠، ٤٤٦) المغني: (٨/٨١٥)، ابن الجوزي: أحكام النساء (١٠٠)، المحلى: (١١/١٩).

(٢) أخرجه الشيخان: «اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان»: (١/١٧).

المقصد الأول: إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه.

المقصد الثاني: إجهاض الجنين بقصد التستر على فاحشة.

المقصد الثالث: إجهاض الجنين بقصد تحديد النسل.

المقصد الأول

إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه

اختلف الفقهاء في حكم التسبب لإسقاط الجنين، الذي يكون في أي مرحلة من مراحل التخلق السابقة على نفخ الروح، إذا كان لغير عذر، وذلك على خمسة مذاهب:

المذهب الأول:

يرى أصحابه أنه لا يجوز التسبب في إخراج النطفة، وذلك لأن لها حرمة تقتضي عدم إباحة إفسادها، أو التسبب في إخراجها بعد استقرارها في الرحم.

ذهب إلى هذا بعض الحنفية، إذ يرى هؤلاء أن التسبب لإخراج النطفة مكروه كراهة تحريم، وأن من يفعل ذلك هو آثم، إلا أن إثمه دون إثم القاتل، وحرمة التسبب في إخراج النطفة بعد استقرارها في الرحم هو المعتمد من مذهب المالكية، وقول الغزالي من الشافعية، وقال ابن الجوزي الحنبلي: «تعمد إسقاط ما كان في أول الحمل فيه إثم كبير، إذا كان لم ينفخ فيه الروح، وهذا الإثم الكبير يقتضي حرمة التسبب إلى ذلك»، والذين ذهبوا إلى هذا المذهب من الفقهاء يمنعون بالأولى التسبب في إسقاط العلقة والمضغة[1].

المذهب الثاني:

يرى من ذهب إليه من الفقهاء جواز التسبب لإسقاط النطفة، بخلاف العلقة

---

(١) رد المحتار: (٥/٢٣٩، ٢٧٩)، ابن نجيم: البحر الرائق: (٣/٢١٤ ـ ٢١٥)، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: (٢/٢٣٧)، القوانين الفقهية: (٢٣٥)، الزرقاني: شرحه على الموطأ (٣/٧٧ ـ ٧٨)، نهاية المحتاج: (٨/٤٤٢)، الغزالي: إحياء علوم الدين (٢/٥١)، المرداوي: الإنصاف (١/٣٨٦)، أحكام النساء: (٩٩).

والمضغة فيحرم التسبب لإسقاطهما، على تفصيل بين بعض أصحاب هذا المذهب في ذلك.

إذ قال بعض المالكية بكراهة إخراج المني المتكون في الرحم قبل الأربعين يوماً، وهذا يفيد أن هذا البعض يرى جواز التسبب لإسقاط النطفة، وإن كان ذلك مكروهاً، وتحديد الجواز بما كان قبل الأربعين، يقتضي أن ما استقر في الرحم إلى الأربعين فأكثر، وهما المرحلتان التاليتان لذلك ـ العلقة والمضغة ـ يحرم التسبب لإسقاطهما، وإلى هذا المذهب ذهب جمهور الشافعية، إذ يرون أن حرمة الإسقاط تبدأ من وقت بداءة تخلق الجنين، التي تكون بعد أربعين يوماً أو اثنين وأربعين يوماً من بدء الحمل، وقالوا: إن حرمة الإسقاط تكون أشد فيما قرب من زمن النفخ، لأنه حريمه.

وقال بعض الحنابلة: يجوز شرب الدواء لإسقاط النطفة، فإن تعمدت المرأة الإسقاط بشرب دواء يُسقِط، ولم يبلغ الحمل المدة التي ينفخ فيها الروح فعليها الإثم فحسب، ولا تجب في إلقائه غرة، وقال بعضهم: إن ألقته مضغة وشهدت القوابل أنه خلق آدمي، وجبت فيه الغرة، وهذا يفيد حرمة التسبب لإسقاطه، وإن لم يكن بهذه المثابة ـ بأن كان علقة أو مضغة ليس فيها خلق آدمي ـ لأن عدم وجوب الغرة في التسبب لإسقاطه حينئذٍ، لا يقتضي عدم حرمة هذا الفعل.

ومذهب الظاهرية: أن أول خلق المولود كونه علقة، لا كونه نطفة وهي الماء، ومعنى هذا أنهم لا يجعلون للنطفة حرمة، فيجوز التسبب لإسقاطها، ولا يترتب على سقوط النطفة أثر، من انقضاء العدة أو وجود الغرة أو نحوهما، وأما ما كان في مرحلة العلقة أو المضغة فلا يجوز التسبب لإسقاطه، فمن اعتدى على امرأة فأسقطت جنيناً في أي من المرحلتين السابقتين، وقبل تمام الأربعة أشهر وجبت عليه غرة فقط[1].

---

(١) حاشية الدسوقي: (٢/ ٢٣٧)، نهاية المحتاج: (٨/ ٤٤٢)، حاشية الجمل: (٤/ ٤٤٦ ـ ٤٤٧)، ابن حجر الهيثمي: تحفة المحتاج (٨/ ٢٤١)، الإنصاف: (١/ ٣٨٦)، ابن مفلح: الفروع (١/ ٢٨١)، أحكام النساء: (١٠٠)، المحلى: (١١/ ٦٣٩، ٦٤٠، ١٢/ ٣٨٠)، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: (٢/ ٨).

المذهب الثالث:

يرى من ذهب إليه أنه يجوز التسبب لإسقاط النطفة والعلقة دون المضغة، التي يحرم التسبب لإسقاطها. حكاه الكرابيسي عن أبي بكر الفراتي من الشافعية[1].

المذهب الرابع:

يرى أصحابه أنه يجوز التسبب لإسقاط الحمل، ولو كان علقة أو مضغة ما لم يخلق له عضو، أو لم يظهر شيء من خلقه، وذلك لا يكون إلا بعد مضي مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل، فإن لم يستبن بعض خلقه فلا إثم في إسقاطه، وإن استبان خلقه ومات بالاعتداء عليه أثم الفاعل إثم القتل.

ذهب إلى هذا بعض الحنفية، وقد تعقب ابن الهمام وابن عابدين وغيرهما ما ذهبوا إليه، فقالوا: هذا يقتضي أن يكون مرادهم بالتخليق نفخ الروح، وإلا فهو غلط؛ لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة[2].

المذهب الخامس:

يرى من ذهب إليه جواز التسبب لإسقاط الجنين قبل أن ينفخ فيه الروح. قال به ابن عقيل الحنبلي[3].

أدلة المذاهب:

استدل أصحاب المذهب الأول على حرمة إخراج النطفة من الرحم بما يلي:

١ ـ إن النطفة هي أول مراحل الوجود، من حيث وقوعها في رحم الأم، إذ الولد لا يخلق من مني الرجل وحده، بل من الزوجين جميعاً، فمني المرأة ركن في الانعقاد، فيجري الماءان مجرى صيغة العقد في الوجود الحكمي، ولا

---

(١) نهاية المحتاج: (٨/ ٤٤٢).

(٢) ابن الهمام: فتح القدير: (٢/ ٤٩٤)، رد المحتار: (١/ ٢٠١، ٥/ ٢٧٩، ٣٧٨)، الاختيار: (٤/ ١٦٨).

(٣) الإنصاف: (١/ ٣٨٦).

يكون الموجب جانياً على العقد بالنقض، إذا رجع عن إيجابه قبل صدور القبول من الطرف الآخر، فإذا اجتمع الإيجاب والقبول كان الرجوع يعد فسخا للعقد، وكما أن النطفة في الفقار لا يتخلق منها الولد، فكذلك يعد الخروج من الإحليل، .ما لم يمتزج بماء المرأة ودمها، فهذا هو القياس الجلي[(١)].

٢ ـ إن المحرم لو كسر بيض الصيد حال إحرامه ضمنه، لأنه أصل الصيد الذي يحرم على المحرم قتله، فقد قال الحق سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وروي عن علي رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ أتى ببيض النعام، فقال: (إنا قوم حرم، أطعموه أهل الحل)»[(٢)]، فلما كان متلف بيض الصيد يؤاخذ بالجزاء، فلا أقل من أن يلحق من أخرجت الماء بلا عذر بعد وصوله إلى الرحم إثم، قياساً على ذلك؛ لإخراجها سبب تخلق الولد[(٣)].

استدل أصحاب المذهب الثاني على جواز التسبب لإسقاط النطفة، دون غيرها من العلقة والمضغة بما يلي:

١ ـ إن إخراج النطفة من رحم المرأة لا يثبت لها حكم السقط أو الوأد؛ لأنه لا يصدق عليها ذلك، فلا حرمة في إخراجها[(٤)].

٢ ـ إن المني حال نزوله محض جماد لا يتهيأ للحياة بوجه، بخلافه بعد استقراره في الرحم، وأخذه في مبادىء التخلق، وبداية التخلق ـ كما أرشد إليها حديث حذيفة الغفاري ـ تكون بعد اثنتين وأربعين ليلة[(٥)].

---

(١) إحياء علوم الدين: (٢/ ٥١)، نهاية المحتاج: (٨/ ٤٤٢).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده وابن جرير وصححه، وذكره السيوطي في الجامع الكبير وسكت عنه، وقال: أخرجه الطحاوي وابن أبي يعلى والبيهقي، وقال فيه الشوكاني: أخرجه البزار وفي إسناده علي بن زيد، وفيه كلام وقد وثق وبقية رجاله رجال الصحيح. مسند أحمد: (١/ ١٦٢)، السيوطي: الجامع الكبير (٢/ ٤٠)، نيل الأوطار: (٥/ ٢٠).
تنبيه: الحديث أخرجه البزار: (٣٥٦)، وهو حسن لغيره [المجلة].

(٣) رد المحتار: (٥/ ٢٧٩)، البحر الرائق: (٢١٤ ـ ٢١٥).

(٤) نهاية المحتاج: (٨/ ٤٤٢).

(٥) ابن حجر الهيثمي: تحفة المحتاج (٨/ ٢٤١)، حاشية الجمل: (٤/ ٤٤٧).

أما من قال بجواز إسقاط الجنين ما لم يصل إلى طور المضغة، فالأشبه أن وجه قوله هذا: أن الجنين في مرحلة المضغة قد بدأت مرحلة تخلقه، وظهور بعض أعضائه، بخلافه في مرحلتي النطفة والعلقة فلا يبدو ذلك من حاله، ولهذا فلا إثم في التسبب إلى إسقاطه وهو في هاتين المرحلتين.

وجه ما ذهب إليه أصحاب المذهب الرابع ما يلي:

إن الجنين ما لم تخلق له أعضاء فإنه لا يكون آدمياً، حتى تثبت له أحكام الآدمي، من وجوب صيانته، وحرمة الاعتداء عليه، ولهذا فلا إثم في إسقاطه حينئذ[1].

وجه ما قاله ابن عقيل من جواز التسبب لإسقاط الجنين قبل أن ينفخ فيه الروح ما يلي:

إن الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح لا يكون إسقاطه وأداً، لأن الوأد إنما يكون لبدن حلت فيه الروح، يدل لهذا قول الحق سبحانه: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾﴾ [التكوير: ٨، ٩]، إذ الموءودة لا تسأل إلا إذا بعثت، ولا يبعث إلا ما حلت فيه الروح، فما لم تحل فيه لا يبعث، ولا يكون الاعتداء عليه وأداً، فلا يحرم إسقاطه[2].

المناقشة والترجيح:

الذي يبدو لي رجحانه من مذاهب الفقهاء ـ بعد استعراض ما استدل به لها- هو ما ذهب إليه القائلون بحرمة التسبب في إخراج النطفة وإفسادها لغير عذر، لما وجهوا به مذهبهم، ولأن النطفة في الرحم يصدق عليها أنها جنين، لاستتارها واختفائها عن الأبصار، فما سمي الولد في رحم أمه جنيناً إلا لاستتاره فيه[3]، فالاعتداء على النطفة بإخراجها يصدق عليه أنه اعتداء على جنين، ومما يدل كذلك على أن النطفة هي أول مراحل تخلق الجنين، قول الحق

---

(١) رد المحتار: (٥/٢٧٦).

(٢) الفروع: (١/٢٨١).

(٣) مختار الصحاح: (٤٨٩) ـ جنن ـ .

سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ . ﴾ [الحج: ٥]، إذ بينت الآية أن ابتداء خلق الناس ـ بعد خلق أبيهم آدم عليه السلام من تراب ـ هو من النطفة[1].

ومثل هذا قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ﴾ [المؤمنون: ١٢، ١٣]، إذ المقصود بـ (الإنسان) في الآية الجنس؛ لأنهم مخلوقون في ضمن خلق أبيهم آدم عليه السلام، وقيل المراد به آدم، والمراد بـ (جعلناه) في الآية: أي الجنس باعتبار أفراده الذين هم بنو آدم، أو جعلنا نسله، على حذف مضاف، إن أريد به آدم، و﴿ قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴾: هو الرحم[2].

ويدل على هذا أيضاً قوله سبحانه: ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (٥) خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (٧) ﴾ [الطارق: ٥ ـ ٧]، فالماء الدافق: هو المدفوق في الرحم، وأراد الحق بذلك ماء الرجل والمرأة؛ لأن الإنسان مخلوق منهما، لكن جعلهما ماء واحد؛ لامتزاجهما[3]، فكل هذه الآيات وغيرها يدل على أن النطفة هي ابتداء تخلق الجنين.

كما يدل عليه أيضاً قول رسول الله ﷺ فيما رواه عنه ابن مسعود: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة.) الحديث، وقد قال بعض العلماء: «إن طور النطفة هو طور التقدير إذ بعد أن تتحرك النطفة المؤنثة في بطن المرأة ليجمع الخلق، فإن المشج يقع في حوالي اليوم الرابع عشر، وتستقر في الرحم بعد سبعة أيام أخرى، وتصبح علقة بعد تسعة عشر يوماً أخرى، أي بعد أربعين يوماً من أول يوم من آخر طمث»[4].

ولهذا فإنا نقول ـ كما قال جمهور المالكية والغزالي ومن ذهب مذهبهم من الحنفية والحنابلة ـ: إن لهذه النطفة حرمة، فلا يجوز إخراجها أو إفسادها بعد

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: (٣/ ٤٣٦).

(٢) فتح القدير: (٣/ ٤٧٧).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ٤)، الشوكاني: فتح القدير (٥/ ٤١٩ ـ ٤٢٠).

(٤) الاكتشافات العلمية الحديثة: (٢٠).

استقرارها في الرحم، ولا يجوز بالأولى التسبب في إسقاط الجنين الذي يكون في مرحلة العلقة أو المضغة، وإن لم ينفخ فيه الروح، إذا لم يكن ثمة عذر يقتضي إخراج الجنين الذي يكون في إحدى هذه المراحل، فمن فعل ذلك فهو آثم، سواء كان هو الطبيب المأذون له من قبل الزوج أو الزوجة، أو غير المأذون له، أو كان هو الزوج باعتدائه على زوجته، أو إكراهها على تناول دواء أو نحوه، قصد به إسقاط الجنين، أو كانت هي الحامل، بتناولها عن عمد دواء أو نحوه لإسقاطه، أو بفعل منها كضربها بطنها أو معالجتها فرجها حتى أسقطت، أو حملت حملاً ثقيلاً قصدت به إسقاط جنينها، أو صعودها إلى شاهق، أو نزولها إلى موضع شديد الانخفاض، أو صيامها إن نصحت بترك الصيام خوفاً على جنينها، أو امتناعها عن الطعام والشراب، إن قصدت بذلك إسقاط جنينها، وكانت الأجنة تسقط به.

وقد قال ابن عابدين في جناية المرأة على جنينها بأي وجه من الوجوه السابقة إذا أسقطته بذلك: «الأنسب أنها تأثم في هذه الحالة»[1]، وقال صاحب الخانية: «إنها تأثم، لأن المحرم إذا كسر بيض الصيد يضمن، لأنه أصل الصيد، فلما كان مؤاخذاً بالجزاء أُثمَ، فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا أسقطت بلا عذر، إلا أنها لا تأثم إثم القتل»[2]، وقال ابن عابدين: «ولا يخفى أنها تأثم إثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها»[3]، وقال الدسوقي: «إذا شمت رائحة ذلك- أي المسك أو السمك أو الجبن المقلى ـ من الجيران مثلاً فعليها الطلب، فإن لم تطلب ولم يعلموا بحملها حتى ألقته فعليها الغرة، لتقصيرها وتسببها، فإذا طلبت ولم يعطوها ضمنوا إن علموا بحملها أم لا، وكذا لو علموا به وبان ريح الطعام أو المسك فيسقطها، أو لم يعطوها وسقطت، فإنهم يضمنون وإن لم تطلب، ويضمن من العادة تنبيهه على الحقنة والشراب إذا لم ينبه عليه»[4]، ومن المعلوم أن الإثم يجامع الضمان.

---

(١) رد المحتار: (٥/ ٣٧٩).

(٢) الفتاوى الخانية: (٣/ ٤١٠).

(٣) رد المحتار: (٥/ ٣٧٩).

(٤) حاشية الدسوقي: (٤/ ٢٦٨).

وحرمة التسبب في إخراج النطفة أو إفسادها لغير عذر بعد استقرارها في الرحم، هو ما انتهى إليه مؤتمر الرباط المنعقد عام (١٩٧١م)، لاستعراض موقف الإسلام من تنظيم الأسرة، إذ قد جاء في التقرير النهائي للمؤتمر: «وفي أمر الإجهاض الذي هو إفراغ الحمل من الرحم بقصد التخلص منه، استعرض المؤتمر آراء فقهاء المسلمين، فتبين أنه حرام بعد الشهر الرابع، إلا لضرورة ملحة، صيانة لحياة الأم، أما قبل ذلك فرغم وجود آراء فقهية متعددة، فإن النظر الصحيح يتجه إلى منعه في أي دور من أدوار الحمل، إلا للضرورة القصوى، صيانة لحياة الأم، أو يأساً من حياة الجنين»[١].

وقد لازم بعض العلماء بين عزل الرجل عن زوجته، وبين التسبب في إسقاط النطفة وإفسادها، ورتب على هذه الملازمة القول بجواز إجهاض الجنين الذي يكون في مراحل التخلق الأولى ما لم ينفخ فيه الروح، استناداً إلى القول بجواز العزل.

أ ـ ومن هؤلاء ابن حجر في «فتح الباري»، إذ قال: «وينتزع من حكم العزل، حكم معالجة المرأة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح، فمن قال بالمنع، ففي هذه أولى، ومن قال بالجواز، فيمكن أن يلتحق بهذا»[٢].

ب ـ ومنهم الصنعاني الذي قال: «معالجة المرأة لإسقاط النطفة قبل نفخ الروح، يتفرع جوازه وعدمه على الخلاف في العزل، فمن أجازه أجاز المعالجة، ومن حرمه حرم هذا بالأولى»[٣].

ج ـ ومنهم كذلك د. محمد رأفت عثمان، الذي يرى أن إسقاط النطفة قبل نفخ الروح، يتفرع جوازه وعدمه على اختلاف العلماء في العزل، فالذين أجازوا العزل أجازوا المعالجة، والذين حرموه حرموا ذلك بالأولى[٤].

د ـ وقال د. حسين آتاي: «إن علياً وابن عباس قد جوزا العزل بناء على

---

(١) د. عبد الرحيم عمران: تنظيم الأسرة في التراث الإسلامي: (٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٢) ابن حجر: فتح الباري (٩/ ٢٤٩).

(٣) الصنعاني: سبل السلام (٣/ ١٩١).

(٤) د. محمد رأفت: الحقوق الزوجية المشتركة في الفقه الإسلامي (١١٥ ـ ١٢٠).

ما فهما من آيات تخلق الجنين، وقد ذهبا إلى أكثر مما كان موضع نزاع، وخطوا خطوة أخرى أكثر جرأة من العزل، ومدا مدة العزل إلى إنشاء خلق آخر، أي إلى ما قبل نفخ الروح، وقَبِلَ تفسيرهما بعض المجتهدين برحابة الصدر، كأبي جعفر الطحاوي، وعلى هذا يمكن أن يقسم العزل إلى قسمين، ما هو قبل التلقيح: وهو أن يضع الإنسان حائلاً أو حجاباً يمنع التقاء النطفة والبيضة، وما هو بعد الإلقاح وقبل النفخ»، فاعتبر كل ذلك عزلاً، واستنتج منه جواز إسقاط النطفة قبل النفخ، ورأى أن ثمة تناقض بين إباحة العزل وتحريم الإجهاض قبل النفخ في نفس الوقت، إذ يقول: «يتبين مما سبق أن قولهم بتحريم إسقاط النطفة قبل نفخ الروح، بعد أن حكموا بأن العزل جائز على الإطلاق قول متناقض، وإذا كان كذلك فينبغي على من يرى إسقاط النطفة قبل النفخ، ألا يرى في العزل كراهية أو منعاً»[1].

هـ ـ وقال الشيخ: عبد الله القلقيلي، بعد أن ذكر قول ابن حجر في «فتح الباري»، من بناء حكم الإجهاض قبل النفخ على حكم العزل: «فترى من هذا أن المتفق عليه بين الأئمة جواز العزل، وهو من طرق منع الحمل، وقد أخذ العلماء من هذا جواز أخذ الدواء لمنع الحمل، بل أخذ الدواء لإسقاط الحمل»[2].

ويجاب عن هذا: بمنع التلازم بين حكم العزل وحكم الإجهاض قبل النفخ، حتى يلزم من قال بجواز العزل أن يقول بجواز الإجهاض قبل النفخ، أو يلزم من قال بمنع الأول أن يقول بمنع الثاني؛ وذلك لوجود الفارق بينهما، فإن العزل- سواء قيل بجوازه أو منعه ـ هو مجرد منع خلية ذكرية من الوصول إلى الخلية الأنثوية، ولا يمثل هذا اعتداء على الجنين؛ لأن هذا الجنين لم يتخلق بعد، ولا يمثل هذا اعتداء على ما هو مبدأ تخلق الجنين؛ وذلك لأن مبدأ تخلقه هو

---

(١) د. حسين أتاي: أستاذ الدين بكلية الدين بتركيا، وقوله السابق ورد في بحثه «تخطيط الأسرة كما ورد في القرآن والسنة»، المقدم إلى مؤتمر الرباط (١٩٧١م). أعمال هذا المؤتمر: (٢/ ١٦٠ ـ ١٨٩).

(٢) الشيخ عبد الله القلقيلي المفتي العام بالأردن، وقد نشرت فتواه في صحيفة «الدفاع» في (١٦/ ١١/ ١٩٦٤م)، ثم وزعت في بيان صادر عن الإتحاد العالمي لتنظيم الوالدية في كانون أول (١٩٦٤م).

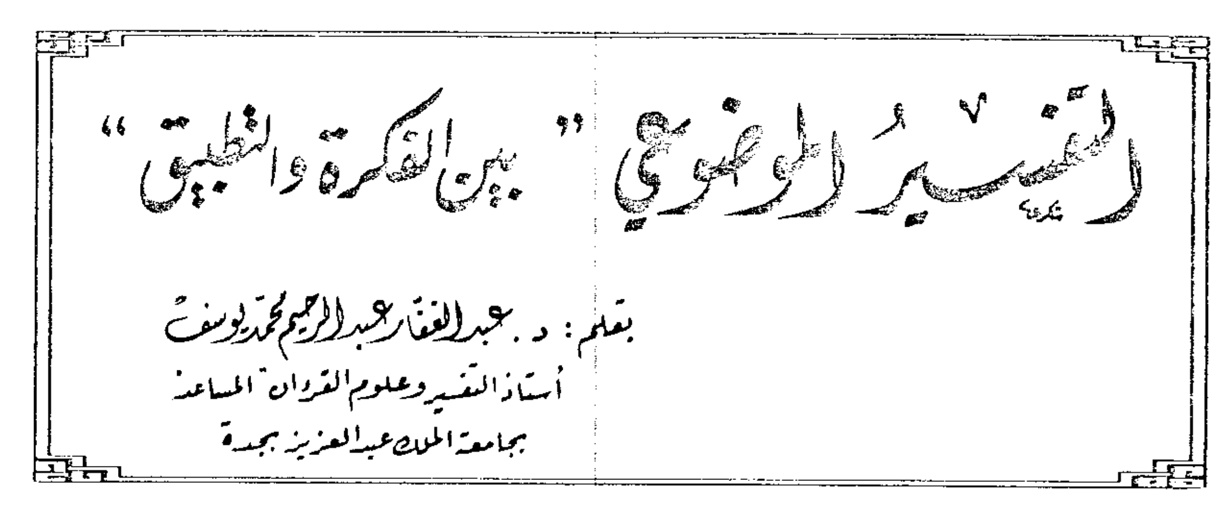
نطفة الأمشاج كما سبق بيانه، والنطفة الذكرية لا توصف بالأمشاج حتى يتم امتزاجها بالنطفة الأنثوية، التي هي بيضة المرأة، فمنعها من هذا الامتزاج بالعزل لا يمكن أن يكون كإفساد نطفة الأمشاج، أو إخراجها، أو إخراج محتوى الرحم قبل النفخ، حتى يقال بالتلازم بينهما في الحكم، إذ المني حال نزوله لم يتهيأ للحياة بعد، بخلافه بعد استقراره في الرحم، وأخذه في بَدءِ التخلق.

ولهذا قال الإمام الغزالي رداً على من قال بهذه الملازمة: «وليس هذا (أي العزل) كالإجهاض والوأد؛ لأن ذلك جناية على موجود حاصل، وله أيضاً مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم، وتختلط بماء المرأة، وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة، ازدادت الجناية تفاحشاً، ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حياً»[1].

وقال الزرقاني رداً على من ساوى بين العزل والإجهاض: «يمكن أن يفرق بأنه (أي الإجهاض) أشد؛ لأن العزل لم يقع فيه تعاطي السبب، ومعالجة السقط يقع بعد تعاطي السبب»[2].

(١) إحياء علوم الدين: (٢/ ٥٤).

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ: (٣/ ٧٧ ـ ٧٨).



تقديم

القرآن الكريم دستور هداية، يرسم للإنسانية طرائق حياتها ويربي أفرادها وجماعاتها، وهو كتاب تشريع يشرع لها أحكام الوقائع والأحداث؛ لتحقيق كافة مصالحها التي تقع بين طرفي العدل والرحمة. وهو كتاب مؤسس لعقيدتها ونظام تعبدها، وقائد يسودها بتعاليمه وتوجيهاته: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (٩)﴾ [الإسراء: ٩].

ومنهج القرآن في عرض هذه الحقائق وغيرها منهج واضح قويم لا لبس فيه، ولا غموض، ولا التواء فيه، ولا انحراف عن الغرض الذي يسعى إليه، والهدف الذي يرمي إليه، فأي معوق لهذه الغاية أو مبعد عنها، وأي تكلف في فهمه أو غلو فيه، من شأنه أن يحيد بالناس عن الطريق، أو يبعد بهم عن الغاية، أو - على الأقل - يكون قصرا للمفاهيم على فئة دون فئة، فإذا بالقرآن يصعب فهمه أو مناله ويعسر إدراكه فيفتح بذلك بابا لأعدائه؛ لينظروا فيه نظرا يسيء أكثر مما يحسن، فتزداد المزاعم وتقل الحقائق. وهذا إهدار لكرامته وإفساد لعلاقته، وأي سبيل يوصل إلى ذلك مرفوض؛ لأن القرآن الكريم نزل بالتوضيح والبيان، وخاطب الجميع بالحجة والبرهان.

من أجل ذلك مست الحاجة ودعت الضرورة أن تمهد الدراسات القرآنية سبيل الاتصال بالهدي الرباني، وأن تضع الناس أمام كتاب ربهم حتى تقوم الحجة عليهم ولا يكون أمامهم سبيل إلى جحود أو نكران، فكانت فكرة الموضوعية في

تفسير القرآن الكريم بعيداً عن أي تعقيد أو تعسير، وتخليصاً من أي غلو أو تقصير.

وهذا بحث يعني بهذا الجانب عناية مركزة من حيث نشأة هذه الفكرة، وتتبع مراحل تطورها حتى تصبح حقيقة واقعة في الدراسات القرآنية الحديثة، وهو لذلك بحث طريف وشائق غير أنه دقيق وشائك. أما طرافته وشوقه: فهو أنني لم أسبق إليه ـ حسب علمي ـ وأما دقته وشوكه، فترجع إلى ما قد يكتنفه من مزلة أقدام ومضلة أفهام.

والله تعالى المستعان، وحسبنا صدق النية وإخلاص الطوية.

والبحث يبدأ بالحديث عن المرحلة الأولى لفهم القرآن، ثم لما وقع فيه الناس من اختلاف في تفسيره، وكيف كانت المبالغة أو المذهبية في تفهيمه، وكيف تنبه لهذا قليل من علمائه، ثم يتناول البحث الفكرة من مصادرها ويتطور معها مرحلة إثر مرحلة.

كان ذلك يشكل موجزاً قريب المنال مدعماً بالسند الفكري، والتحقيق العلمي مع الإشارة لِمَا قد عارضها من أفكار، ثم توصِلنا هذه المراحل إلى تحديد مفهوم تعريفي للفكرة الموضوعية، فإذا بها تتضح واقفة على قدمين معلنة عن نفسها في يقين، حتى نصل إلى تقرير ما وصلنا إليه من انتقالها من المرحلة النظرية إلى المرحلة التطبيقية، لتأخذ طريقها في الذيوع والانتشار محققة أهدافها في ثقة واطمئنان.

وهذا لا يعدو أن يكون جهداً يضاف إلى جهود هي في جملتها تسعى لخدمة القرآن الكريم، وهو شرف دونه أي شرف وكرامة دونها أية كرامة.

والله من وراء القصد، وهو الموفق والهادي إلى أقوم سبيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

بين يدي البحث:

نزل القرآن الكريم على قلب محمد ﷺ؛ لينقذ البشرية من ضلالتها ويهديها إلى أقوم سبيل، فهو كتاب هداية وبشارة وإنذار، كما أنه كتاب نور ورحمة وروح وحياة. يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا

الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (٥٢)﴾ [الشورى: ٥٢]. ولا ريب أن الرسول ﷺ قد قام بالتبليغ والبيان، فبين الرسول القرآن للناس، ودعاهم إلى التدبر والتفكر لقوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (٤٤)﴾ [النحل: ٤٤].

ولقد أخلص الصحابة رضوان الله عليهم فيما بلغهم من بيان للقرآن علماً وقراءة وعملاً، بشكل يجعل من علاقتهم بالقرآن أنموذجاً فريداً للناس جميعاً، هذه العلاقة التي تقوم على الربط بين العلم والعمل. قال أبو عبد الرحمن السلمي: «الناس كانوا يقرؤون القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً»[1]، وكان هذا شأن الصحابة والتابعين مع القران الكريم دون تكلف، أو تعسف، أو تجرأ على تأويل، أو تفسير ليس عليه دليل.

حيث يقول ابن تيمية: «الاختلاف في التفسير من جهة الاستدلال أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم.

أحدهما: قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

الثاني: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به.

فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به لسياق الكلام.

ووقع كل من الفريقين في الغلط، وكان خطؤهم في الدليل والمدلول. ومن هؤلاء الذين وقعوا في الغلط فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم، وهؤلاء صنفوا تفاسير على أصول مذاهبهم واتجاه مناهجهم، كتفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وتفسير القاضي عبد الجبار، وتفسير

---

(١) «تفسير الطبري» بتحقيق شاكر: (١/ ٨١).

الرماني، وتفسير الكشاف[1]. وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلا وبطلانه يظهر من وجوه تارة من العلم بفساد قولهم وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن»[2].

وهذا إجمال يحتاج إلى نوع تفصيل يتضح به ما نهدف إليه من بيان قبل أن نتدرج بالفكرة من حيث بدأت ونتطور معها كيفما تطورت، وإن أولى وأهم ما يلفت نظرنا من الذين وقعوا في الغلط كما سماهم ابن تيمية فرقة المعتزلة، التي تعتبر رأسا وعلما في سائر الفرق التي كان لها أثر بارز في تفسير القرآن، كذلك الاتجاه الصوفي الذي نحا منحى آخر أغرق في الغرابة والبعد كل الإغراق والابتعاد.

لذلك كان لزاما عليَّ أن أتناول هذا الجانب بشيء من التفصيل.

حفل القرنان الثالث والرابع بالكثير من المتكلمين خاصة أهل الاعتزال الذين عنوا بتفسير القرآن في وقت مبكر، وإن كانت عنايتهم في المقام الأول كانت تتجه نحو المتشابه من القرآن، فهذا أبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ)، وهو من أشهر رجال الاعتزال، يقول عنه تلميذه أبو الحسن الأشعري وعن منهجه في التفسير: «ورأيت الجبائي ألف في تفسير القرآن كتابا أوله على خلاف ما أنزل الله عز وجل، وعلى لغة قريته المعروفة بجبّى بين البصرة والأهواز، وليس من أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وما روى في كتابه حرفا واحداً عن أحد من المفسرين، وإنما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه». وقد وضع الأشعري تفسيره الكبير ردا على تفسير شيخه، وتصحيحاً له، ونقضاً عليه على عادته في الرد على من يصفهم بأهل الزيغ والبدع، وأسماه: «تفسير القرآن والرد على من حالف الإفك والبهتان»[3].

ومن أصحاب الجبائي، القاضي عبد الجبار الهمداني الذي كتب تفسيراً كبيراً

---

(١) جميع هذه التفاسير غير مطبوعة سوى تفسير الزمخشري «الكشاف»، [المجلة].

(٢) انظر: «مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية» تحقيق د. عدنان زرزور، بتصرف: (ص٨١)، وما بعدها.

(٣) «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» تحقيق د. عدنان الزرزور: (ص١٣٣) ـ ط(١) الرسالة.

سمي «بالمحيط»، وقد أشار إليه ابن العربي فيما بعد وابن تيمية والداودي وغيرهم، فذكر ابن العربي أنه يقع في مائة مجلد، وأنه قرأه في خزانة المدرسة النظامية ببغداد، وعرفه ابن تيمية بالتفسير الكبير[1]، ويعتمد القاضي على تفاسير من سبقه من المعتزلة، كالجبائي، وأبي مسلم الأصفهاني، وأبي القاسم البلخي، وأبي بكر الأصم، وأبرز ما يوضح لنا منهج القاضي في التفسير بعض كتبه التي حققت ومنها كتابه «متشابه القرآن»، والذي يعتبر أهم كتب القاضي. وأوضح كتب المعتزلية في الكشف عن منهجهم في التفسير، حيث جعل أوله: العقول: هي أقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه، ولهذا قام بتأويل الآيات التي تخالف بظاهر أدلة التوحيد والعدل، فأولها على أصول العربية بما يطابق هذه الأدلة، أو بما يطابق شواهد العقل. ويتضح هذا تمام الوضوح عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ٢٩]، يدل على أن هذه الأمور كلها مباحة، وأن لنا التصرف في جميعها بقوله: «أنه تعالى خلق ما في الأرض في الجملة للعباد لكي ينتفعوا به، فالظاهر في الجملة لا يخالف ما ثبت بالدليل»، ثم يقول: «فأما من جهة التفصيل فلا بد من شرط ولا فرق بين أن يكون منطوقاً به أو معروفاً بالعقل، وهو أن لنا التصرف فيه ما لم يؤد إلى مضرة على وجه».

ثم يؤكد نزعته الاعتزالية عند قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]: «في آية الصوم ما يدل على أنه تعالى لا يريد بالعباد الكفر، ولا يعذبهم في الآخرة؛ لأنه تعالى إذا امتن علينا بأنه لا يريد بنا العسر الذي هو عمل المشقة بالصوم رحمة بنا ورأفة، فكيف يجوز أن نتصور أنه يريد مع ذلك بالعبد أن يكفر ويخلد بين أطباق النيران»[2]. ومثل هذا يقال في الحاكم الجشمي (ت٤٩٤هـ) من أعلام القرن الخامس، وأبي الحسن بن إبراهيم الحوفي، وجار الله الزمخشري في القرن السادس.

---

(١) «الحاكم الجشمس ومنهجه في التفسير» تحقيق د. عدنان الزرزور: (ص١٤١) ـ ط(١) الرسالة.

(٢) انظر «متشابه القرآن» للقاضي عبد الجبار، تحقيق د. عدنان زرزور: (ص٣٧ ـ ٤٣) ـ ط(١) ـ دار التراث.

وجملة القول أن الفكرة التي رادت وقادت هؤلاء جميعاً إلى القول في القرآن بغير حق. فكرة إطلاق القول بأن نصوص القرآن ظنية الدلالة، بحيث أدى ذلك إلى قطع النصوص عن سياقها، وعن الروح العام، والهدف الذي ترمي إليه آيات الذكر الحكيم، مما أدى بلا شك إلى إثارة جدل ونقاش ما كان أغناهم عن الخوض فيها. وإن انتصر لهم قائل: بأنهم قد خدموا الإسلام بالدفاع عنه من أهواء وزيغ وضلال لو ترك لأدى إلى فساد كبير، فهذا شيء وذاك شيء آخر، وليس هذا موضع البحث الآن.

والوصف الجامع لهذه المذاهب في تفسير القرآن ما أشار إليه ابن تيمية مما سبقت الإشارة إليه، ومعلوم بداهة أن الغلو في فهم القرآن الكريم يكون صارفاً عنه، موسعاً شقة الخلاف، مجافياً للهدي الرباني الذي جاء به.

ولا يبعد عن هذا ما ذهب إليه الاتجاه الصوفي في التفسير، حيث بعدوا به بعداً شديداً عن الهدف الذي يسعى إليه، كما فعل أهل الفرق والمذاهب، أو المناهج المتعددة في النظر والفهم والتدبر لآيات الله. فهذا صدر الدين القونوي يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ من فاتحة الكتاب: «الحمد لله من مقام التفصيل والجمع لا الأحدية، ولا يصح بين متماثلين، بل لا بد من علو المحمود على الحامد من حيث هو محمود، بالنسبة إلى الحامد من حيث هو حامد حال الحمد. وعلى أي وجه ظهر الحمد فإنه من حيث صورته لسان من ألسنة الكمال، فهو في البداية أشار إلى كمال قصد الحامد في نفسه، وإلى كمال مبدئية ظهور حكم القصد من كون الحامد متوجها لإظهار ما شرع فيه بالحمد، وهو أيضاً تنبيه على معرفة الشيء المحمود من الوجه الذي بعثه على الحمد، وبالحال الموجب له ذلك. إلخ كلامه»[1].

عندئذ يحق لنا أن نقول بيقين أن هذا الجو المملوء غموضاً وإبهاماً أو غلواً وإنكاراً، قد ضاعت معه معالم الطريق الذي رسمه القرآن مع ما قد شابه من ركام المناهج الجدلية، واليونانية، والفوضى الفكرية التي خلفها تطبيق هذه المناهج في الفكر الإسلامي عامة، وفي الدراسات القرآنية بصفة خاصة. من هنا كانت

---

(١) «إعجاز البيان في تأويل أم القرآن» لصدر الدين القونوي، تحقيق عبد القادر عطا: (ص٢٧١)، ط ـ دار الكتب الحديثة.

الحاجة ماسة إلى فهم يخلو من غلو أو بعد أو إبهام.

ولست في حاجة إلى توضيح أنني لا أقصد بكل ما أشرت إليه من حقائق مؤكدة رفض هذا الجهد، أو التقليل من شأنه في جانب من الجوانب الفكرية، أو العقلية. ولكنني أقصد إلى غرض واحد وهو: أن الغلو في تفسير القرآن وطرح المفاهيم متأثرة بظروف أصحابها، ومناهجهم في البحث والنظر يخضع الآيات ويلوي عنقها بشكل يبعد بها كل البعد عن الغرض الذي نزلت من أجله. فإذا صح أن هنا سبلاً وطرقاً للمذاهب العقلية، فإن أهدى السبل وأقوم الطرق هوطريق القرآن الذي يهدي إلى أقوم سبيل، وبديهي أن هذه المفاهيم المشار إليها لا تهدي إلى أقوم سبيل، والله عز شأنه يقول: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (١٥) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (١٦)﴾ [المائدة: ١٥، ١٦].

بداية الفكرة الموضوعية:

نشأت فكرة الموضوعية صغيرة محدودة المفهوم ثم أخذت طريقها إلى الظهور والوضوح؛ بسبب مداومة البحث والنظر؛ وبسبب تطور المراحل عند أهل الفكر والرأي، كلما كانت الفكرة تستحق ذلك من وجهة نظر علمية هادفة، فالفكرة الموضوعية بدأت بمسمى المناسبة بين الآيات، أو الربط وإحكام الصلة، أو التناسق والترابط بشكل يجعل من الآيات سلسلة مؤتلفة الحلقات تأخذ كل واحدة منها بحجز الأخرى؛ لتعطي صورة مشرقة البيان متناسقة الأغصان، فإذا بالقرآن يأخذ مكانه من القلوب بكل تمكن وعرفان ليدل بذلك على صدق الإيمان. وهذا في حد ذاته مطلب أساسي من مطالب القرآن.

يقول الزركشي في «البرهان»: «وقال الشيخ أبو الحسن الشهراباني أول من أظهر ببغداد علم المناسبة، ولم نكن سمعناه من غيره هو الشيخ الإمام أبو بكر النيسابوري (٣٢٤هـ)، وكان غزير العلم في الشريعة والأدب، وكان يقول على الكرسي إذا قرىء عليه الآي لِمَ جعلت هذه الآية إلى جنب هذه، وما الحكمة

في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يزري على علماء بغداد؛ لعدم علمهم بالمناسبة»[1].

ويشير أبو الحسن العامري (ت٣٨١هـ) إلى ذلك بقوله: «وأما تأليف المعاني فإنه خرج مخرجاً عجيباً يجتمع في الجزء منه الشبيه بما هو موجود في الكل. أعني أنه لا يقرأ الإنسان منه عدة آيات إلا وقد ورد منه على الأبواب الاعتقادية والعبادية والمعاملية والزجرية، بل وعلى الأبواب الأدبية العقلية وأخبار الأمم الماضية على بلاغة ميسرة للذكر، ووجازة مسهلة للحفظ، ومعان لو بسطت لاستغرقت الأخلاد والمطامير ـ أي الكتب والدفاتر ـ »[2].

إذا تقرر هذا، فإن القارئ سيحس بنقلة تصاعدية في الفكرة الموضوعية لدى الإمام الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، حيث يشير محققه في مقدمته إلى ما يساعد على انضاج الفكرة التي هي موضوع البحث. يقول: «من أهم ما يسترعي النظر في منهج الباقلاني لدراسة إعجاز القرآن، اعتبار الوحدة الفنية التي تتضمن موضوعاً واحداً. ويظهر هذا من تناوله بالتحليل سورة بتمامها يتدرج فيها؛ لينظر ما تنطوي عليه من خصائص في النظم، لا تقتصر على مجرد روعة استعارة أو بلاغة تشبيه يرد في آية أو عبارة قصيرة. وإنما إعجازه منصب عليه جملة لا تفصيلاً. فالسورة لا الآية أصغر وحدة فنية موضوعية في القرآن يمكن الحكم عليها بإعجاز النظم، أو البلاغة وروعة البيان؛ لأنها يمكن أن تتوفر لها شروط الإعجاز السلمية».

إلى أن قال: «ونخرج من تحليل السورة بنتيجتين، أولاهما: أنه لا يصح الاعتماد على مجرد النظرة الفردية في أية آية، أو كلمة دون معرفة الموقع لتلك الآيات والكلمات في السور، وفي المعنى العام الذي يسلكها. وثانيهما: رسم منهج في النقد يعتمد على التحليل والفهم للنص»[3].

---

(١) «البرهان في علوم القرآن» للزركشي: (١/ ٦٢).

(٢) «الإعلام بمناقب الأعلام» لأبي الحسن العامري، تحقيق د. أحمد غراب: (ص١٣٤)، ط ـ تراثنا.

(٣) انظر بتوسع «الانتصار لنقل القرآن» تحقيق د. زغلول سلام: (ص٣٦)، وما بعدها، ط ـ الإسكندرية.

عندئذ ننتقل بالفكرة على هذا النحو نقلة أخرى من الباقلاني إلى الغزالي (ت ٥٠٥هـ) حيث يقول الغزالي: «سر القرآن، ولبابه الأصفى، ومقصده الأقصى دعوة العباد إلى الجبّار الأعلى رب الآخرة والأولى خالق السموات العلى والأرضين السفلى وما بينهما وما تحت الثرى. فلذلك انحصرت سور القرآن وآياته في ستة أنواع: ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة، فهي تعريف المدعو إليه، وتعريف الصراط المستقيم الذي تجب ملازمته في السلوك إليه، وتعريف الحال عند الوصول إليه».

إلى أن قال: «وإذا تفكرت وجدت الفاتحة على إيجازها مشتملة على ثمانية مناهج، فقوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾، نبأ عن الذات، وقوله: ﴿الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾ نبأ عن صفة من صفات خاصة، وخاصيتها أنها تستدعي سائر الصفات من العلم والقدرة وغيرهما، ثم تتعلق بالخلق، وهم المرحومون تعلقا يؤنسهم ويشوقهم إليه ويرغبهم في طاعته. إلخ»[1]. فهذا يعتبر فهماً جيداً ومُعيناً للباحثين عن تطور الفكرة الموضوعية في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

ثم جاءت إشارة خاطفة تدل على وجود الفكرة لدى القاضي أبي بكر ابن العربي (ت٥٤٣هـ)، يقول ابن العربي: «إنَّ ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني منتظمة، علم عظيم لم يتعرض له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة ثم فتح الله لنا فيه»[2]. وابن العربي له تفسير مخطوط يسمى: «قانون التأويل»[3].

ومن هذا كله أخلص إلى أن المرحلة الماضية لفكرة الموضوعية كانت مرحلة تمهيد للنضج، وتوضيح للجوانب الهامة؛ لكي تأخذ طريقها نحو الاستواء، والوضوح لدى الباحثين والفاقهين لكتاب الله؛ بغية إبراز روعة الهدي القرآن في سياقه، واتساقه، وقربه من كل القلوب دون التواء أو غموض.

---

(١) «جواهر القرآن» للغزالي: (ص٩)، ط ـ المكتبة التجارية ـ القاهرة.

(٢) من كتاب «سراج المريدين» نقلاً من كتاب «البيان القرآني» د. محمد رجب البيومي: (ص١٧٨).

(٣) يوجد منه قسم كبير بدار الكتب المصرية.

مرحلة ابن تيمية في الفكرة الموضوعية:

تعتبر مرحلة ابن تيمية وما بعدها مرحلة اتجاه نحو التطبيق في الفكرة التي تدرجت نحو النضوج من القرن الرابع الهجري حتى القرن الثامن ، ومرت بتلك الأطوار التي سبقت الإشارة إليها بشكل موجز ودقيق ، فابن تيمية إمام في التفسير ليس له نظير، وناقد حصيف لمن سبقه من المفسرين بشكل لا مجال فيه لمرية أو تشكيك، فهو قدير على تبيين خطأ كثير من المفسرين، وتوهين بعض أقوالهم، ويشهد بذلك الصفدي، كما جاء في «الوافي بالوفيات»: ينقل عن بعض العلماء أن ابن تيمية رحمه الله كان آية من آيات الله في التفسير والتوسع فيه؛ لعله يبقى في الآية المجلس والمجلسين، وينقل عنه قوله: «إني وقفت على مائة وعشرين تفسيراً استحضر من الجميع الصحيح الذي فيها». وكان يقول: «ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير ثم أسأل الله الفهم، وأقول: يا معلم آدم وإبراهيم علمني».

أما منهج ابن تيمية في التفسير، فيقول عنه الدكتور عدنان زرزور: «ويبدو أنه بدأ في السجن يكتب في التفسير على هذه الطريقة التي ربما قربت من التفسير الموضوعي في بعض المواطن. وأدرك رحمه الله ما فتح الله عليه من جديد في فهم القرآن في جو السجن الذي اشتدت عليه وطأته في آخر عمره، وأدركه فيه الأجل فقال: وقد فتح الله عليّ في هذه المرة من معاني القرآن، ومن أصول العلم بأشياء كان كثير من العلماء يتمنونها، وندمت على تضييع أكثر أوقاتي في غير معاني القرآن»[1].

ويؤكد هذه الحقيقة الدكتور محمد السيد الجليند يقول: «إن الرجل لم يتناول آيات السورة الواحدة بنفس الترتيب الموجود في المصحف، ولم يعن بمشكلات الإعراب والبيان، ولا بمشكلات اللغة عموما إلا إذا عرضت له تأكيدا لمعنى، أو ترجيحاً لدلالة معينة للكلمة على دلالة أخرى قد تراد منها، وإنما صرف جهده إلى البحث عن حلول ناجحة تلمَّسها في القرآن، لمشكلات عصره وقضايا مجتمعه الذي عاشها واكتوى بنارها». إلى أن قال: «وكان تفسيره بذلك أقرب

---

(١) «مقدمة في أصول التفسير» لابن تيمية، تحقيق د. عدنان زرزور: (ص١١)، ط ـ دار القرآن.

ما يكون إلى التفسير الموضوعي للقرآن، إن لم يكن هو كذلك وسوف يتأكد للقارىء صدق هذه الملاحظة فيما بعد»[1].

وغني عن البيان كيف أن هذه الفكرة التي استوت على عودها لدى ابن تيمية، وظهرت بوضوح في تفسيره وأفكاره واتجاهاته العلمية، ودونك ما قاله عند تفسيره لسورة البقرة كنموذج يدل على ما وراءه من تفسير ابن تيمية، يقول ابن تيمية: «لما كانت سورة البقرة سنام القرآن، وأكثر سورة أحكاماً، وأجمعها لقواعد الدين وأصوله وفروعه، وهي مشتملة على ذكر أقسام الخلق المؤمنين والمنافقين، وذكر أوصافهم وأعمالهم، وذكر الأدلة الدالة على إثبات الخالق سبحانه وتعالى، وعلى وحدانيته، وذكر نعمه وإثبات نبوة رسوله ﷺ وتقرير المعاد، وذكر الجنة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب.

ثم ذكر تخليق العالم العلوي والسفلي، ثم ذكر خلق آدم عليه السلام وإنعامه عليه بالتعليم وإسجاد ملائكته له وإدخاله الجنة، ثم ذكر محنته مع إبليس وذكر حسن عاقبة آدم عليه السلام.

ثم ذكر المناظرة مع أهل الكتاب مع اليهود وتوبيخهم على كفرهم وعنادهم، ثم ذكر النصارى والرد عليهم وتقرير عبودية المسيح، ثم تقرير النسخ والحكمة في وقوعه.

ثم بناء البيت الحرام وتقرير تعظيمه وذكر بانيه والثناء عليه، ثم تقرير الحنيفية ملة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وتسفيه من رغب عنها ووصية بنيه بها، وهكذا شيئاً فشيئاً إلى آخر السورة.

فختمها الله تعالى بآيات جوامع مقررة لجميع مضمون السورة، فقال تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤)﴾ [البقرة: ٢٨٤]، فأخبر تعالى أن ما في السماوات وما في الأرض ملكه وحده لا يشاركه فيه مشارك، وهذا يتضمن انفراده بالملك الحق والملك العام لكل موجود، وذلك يتضمن توحيد ربوبيته وتوحيد ألهيته، فتضمن نفي الولد والصاحبة والشريك؛ لأن ما في

---

(١) «دقائق التفسير» لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند: (٨/١)، دار الأنصار.

السماوات وما في الأرض إذا كان ملكه وخلقه لم يكن له فيهم ولد ولا صاحبة ولا شريك ».

ثم قال الإمام ابن تيمية: « ولما كان تصرفه سبحانه في خلقه لا يخرج عن العدل والإحسان وهو تصرف بخلقه وأمره. وأخبر أن ما في السماوات وما في الأرض ملكه فما تصرف خلقا ولا أمرا إلا في ملكه الحقيقي. وكانت سورة البقرة مشتملة من الأمر والخلق على ما لم تشتمل عليه سورة غيرها.

ثم أخبر تعالى أن ذلك صدر منه في ملكه: قال تعالى: ﴿ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤) ﴾. فهذا متضمن لكمال علمه سبحانه وتعالى بسرائر عباده وظواهرهم، وأنه لا يخرج شيء من ذلك عن علمه، كما لم يخرج شيء ممن في السماوات والأرض عن ملكه فعلمه عام وملكه عام.

ثم أخبر تعالى عن محاسبته لهم بذلك، وهي تعريفهم ما أبدوه أو أخفوه، فتضمن ذلك علمه بهم وتعريفهم إياه. ثم قال: ﴿ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾. فتضمن ذلك قيامه بالعدل، والفضل، فيغفر لمن يشاء فضلاً، ويعذب من يشاء عدلاً، وذلك يتضمن الثواب والعقاب المستلزم للأمر والنهي المستلزم للرسالة والنبوة.»[1] إلخ كلام ابن تيمية.

فإذا كان هذا هو ابن تيمية في منهجه الموضوعي لتفسير القرآن، فإن أولى من يتحدث عنه بعده ابن قيم الجوزية، ولا عجب في ذلك فهو تلميذه وصديقه وأقرب الناس إلى فهم منهجه وإتباع أثره. ذلك أنه دعا إلى النظر في كتاب الله تعالى بفكر وقلب وتدبر يورث العبد مفاتيح كنوز السعادة والعلوم النافعة، ويثبت قواعد الإيمان ويشيد بنيانه ويريه صورة الدنيا والآخرة والجنة والنار في قلبه، فكان هذا من فهم ابن القيم لمنهج ابن تيمية في التفسير، وكان لهذا الفهم أثره لدى ابن القيم عندما اتجه إلى التفسير الذي انتهج فيه منهج شيخه ابن تيمية، ومع ذلك لم يؤلف تفسيراً كاملاً للقرآن يمكن أن يقال عنه تفسير ابن القيم، وإنما كان ينظر إلى بعض الآيات نظرات التفكر والتدبر على نفس المنهج

---

(١) «دقائق التفسير» تحقيق د. محمد الجليند: (١/ ٢٩٣ ـ ٢٩٥)، ط ـ دار الأنصار.

الذي سار عليه شيخه ابن تيمية.

يقول محمد أويس الندوي الذي قام بجمع الآيات التي فسرها ابن القيم في مؤلف مستقل أطلق عليه «التفسير القيم»[1] يقول: «وممن يجب استثناؤه من هذا الاطلاق من بين المفسرين العلامتان شيخا الإسلام الحافظان ابن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية رحمهما الله تعالى، فقد توفرت فيهما المؤهلات العلمية والمواهب العقلية التي تجعل من كل واحد منهما المفسر الكامل المستكمل لأداته وصفاته».

أما عن الاتجاه الموضوعي في التفسير عند ابن القيم فآية ذلك: أنه عند تفسيره للمعوذتين قال: «والمقصود الكلام على هاتين السورتين وبيان عظيم منفعتهما وشدة الحاجة، بل الضرورة إليهما، وأنه لا يستغنى عنهما أحد فنقول والله المستعان: قد اشتملت السورتان على ثلاثة أصول، وهي: أصول الاستعاذة، فإذا كان أحدهما نفس الاستعاذة، والثانية المستعاذ به، والثالثة المستعاذ منه».

وقد فعل ابن القيم نفس الشيء في بداية تفسيره لسورة الفاتحة قال: «اعلم أن هذه السورة اشتملت على أمهات المطالب العالية أتم اشتمال وتضمنتها أكمل تضمن، فاشتملت على التعريف بالمعبود تبارك وتعالى بثلاثة أسماء، مرجع الأسماء الحسنى والصفات العليا إليها، ومدارها عليها، وهي الله والرب والرحمن. وبنيت السورة على الإلهية والربوبية والرحمة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ مبني على الإلهية، ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ على الربوبية، وطلب الهداية إلى صراط المستقيم بصفة الرحمة، والحمد يتضمن الأمور الثلاثة، فهو المحمود في إلهيته وربوبيته ورحمته والثناء والمجد كمالان لجده.

وتضمنت إثبات المعاد وجزاء العباد على أعمالهم حسنها وسيئها، وتفرد الرب تعالى بالحكم إذ ذاك بين الخلائق، وكون حكمه بالعدل وكل هذا تحت

---

(١) وقد جمع الأخ: يسري السيد محمد، تفسيراً كاملاً في خمس مجلدات، سماه «بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن القيم»، ط ـ دار ابن الجوزي في السعودية [المجلة].

قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ .»[1] إلخ كلام ابن القيم.

فأنت واجد من ابن القيم، واحدا من الذين عرفوا هذا المنهج وساروا عليه، وكان هدفاً من أهداف تفسيرهم للقرآن.

وإذا تجاوزنا الحديث عن ابن القيم؛ لوجدنا أن أقرب من تشرب فهم هذا المنهج، وركز فيه القول عن المفاهيم السائدة التي يختلف فيها الناس إلى ثلاثة أقسام هو الإمام الشاطبي بقوله: «بعضهم يفرط في تفهمه، فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية كالباطنيين وأشباههم، وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة فيحمله زيادة عما يقصده العرب كالمحسنات اللفظية وغيرها، فلا بد من طريق وسط: وحدد هو الوسط بأن المسافات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فلا بد من الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية، وما اقتضاه الحال فيها. فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده.

فلا يصح الاقتصاد في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم». إلى أن قال الشاطبي: «فسورة البقرة مثلاً كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها.

منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال، وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك.

ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام فيه يبين ما تقدم. فقوله تعالى:

---

(١) «تفسير المعوذتين»، تقديم عبد الصمد شرف الدين. و«التفسير القيم» جمع محمد أويس الندوي تحقيق محمد حامد الفقي: ط ـ لجنة التراث.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٨٣)﴾ [البقرة: ١٨٣] إلى قوله: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٧]. كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكبقية آدابه وقضائه وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها، ولا ينبني إلا عليها.

ثم جاء قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] الآية. كلاما آخر يبين أحكاماً أخرى»[١].

ولا يزال الشاطبي يوضح فكرته القائمة على أساس الموضوعية في تحديده لأغراض سورة البقرة ، وكيف يمكن فهمها وأن سور القرآن كلها هكذا، ثم هو يدعو الناس إلى فهم القرآن على هذا الأساس.

ولا ينتهي عجبك من روعة السيوطي في تناوله لهذه الفكرة التي عاد بها إلى حيث بدأت عند النيسابوري بالكلام عن المناسبات بين السورة والآيات، وأفاض في شرحها وفي الحديث عمن تناولها بالدراسة والتأليف والتحقيق، كالإمام برهان الدين البقاعي الذي أفرد لها مؤلفاً خاصاً سماه: «نظم الدرر في تناسب الآي والسور»[٢]، وألف السيوطي على غراره جزءاً لطيفاً أسماه: «تناسق الدرر في تناسب السور»، لكنه ما لبث أن وصل بنا إلى أحكام العلاقة بين هذا الفن، وهو التناسب وبين النظرة الموضوعية، فقال تحت عنوان «قاعدة»:

«قال بعض المتأخرين: الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام، واللوازم التابعة له التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاشتراف إلى الوقوف عليها، فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن. فإذا عقلته تبين لك وجه النظم مفصلاً بين كل آية وآية في كل سورة»[٣].

---

(١) الموافقات: (٣/٤٠٩)، وما بعده، ط ـ دار المعرفة، بتصرف.

(٢) الكتاب مطبوع عدّة طبعات [المجلة].

(٣) الإتقان: (٢/ ١١٠)، ط ـ الحلبي.

وإذا كنا قد خطونا بالفكرة تلك الخطوات الثابتات في طريق تقدمها وازدهارها، فإنها في طريقها الطويل لم تخل من عقبات واعتراضات أخذت من فكر العلماء ووقتهم، ما جعل منها فيما بعد عامل دفع وحركة وتطور للفكرة؛ لتأخذ بعد ذلك طريقها في ثقة واطمئنان إلى الظهور والانتشار.

فمن أبرز المعارضين لهذه الفكرة العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، حيث جعل من علم المناسبة علماً حسناً؛ لكنه اشترط أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر، يقول العز بن عبد السلام: «ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا بربط ركيك يصان عنه حسن الحديث فضلاً عن أحسنه، فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة، ولأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض».

فيرد عليه الزركشي فيما بعد قائلاً: «قال بعض مشايخنا المحققين قد وهم من قال لا يطلب للآي الكريمة مناسبة؛ لأنها على حسب الوقائع المتفرقة، وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلاً، وعلى حسب الحكمة ترتيبا، والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له»[1].

وجاء فيما بعد من يردد كلام العز بن عبد السلام متعللاً بنفس العلل التي قدمها ابن عبد السلام، ذلكم هو محمد فريد وجدي في كتابه «الإسلام دين عام خالد». فيرد عليه الدكتور محمد رجب البيومي بقوله: «هذا القول لا ينهض تعليلاً لعدم الوحدة الموضوعية؛ لأن الثابت الأكيد أن ترتيب الآيات في السورة ترتيب توقيفي من السماء. إلخ»[2]، كما سبقت الإشارة إليه من كلام الزركشي ردا على ابن عبد السلام، وكما سيتضح فيما بعد من كلام د. دراز.

وإذا كان ابن تيمية قد صرف جهده إلى البحث عن حلول ناجحة تلمسها

---

(١) «البرهان» للزركشي: (١/٦٣)، ط ـ دار الكتب العلمية.

(٢) انظر «بتوسع البيان القرآني» للدكتور محمد رجب البيومي: (ص١٨٨)، وما بعدها، ط ـ البحوث الإسلامية.

في القرآن لمشكلات عصره وقضايا مجتمعه، فإن الأستاذ الإمام محمد عبده قد انتهج هذا المنهج الذي أضحى سمة من سمات تفسيره، يقول الشيخ محمد رشيد رضا: «إنما يفهم القرآن ويتفقه فيه من كان نصب عينيه ووجهه وقلبه في تلاوته في الصلاة، وفي غير الصلاة ما بينه الله تعالى فيه من موضوع تنزيله، وفائدة ترتيله وحكمة تدبيره من علم ونور، وهدى، ورحمة، وموعظة، وعبرة، وخشوع، وخشية، وسنن في العالم مطردة، فتلك غاية إنذاره وتبشيره».

إلى أن قال: «فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح، وهو ما ترى تفصيل الكلام عليه في المقدمة المقتبسة من دروس شيخنا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رحمه الله تعالى»[1].

وكان هذا المسلك الفريد من الأستاذ الإمام مطبقاً في تفسيره لجزء (عم) يعرض بين يدي تفسيره للسورة بيان الوحدة العامة التي تتكون منها آيات السورة والنسق القرآني، الذي يجعل منها وحدة متكاملة تأخذ فيها كل آية بحجز الأخرى، لتكون في النهاية إطاراً يستوعب كل ما جاءت به الآياد؛ ليتجه نحو غاية واحدة لا تنافر فيها ولا اختلاف. (انظر بداية تفسيره لسورة النبأ) والسور التي تليها).

قال الأستاذ الإمام في نهاية تفسيره لسورة (النبأ):

«بعد أن ذكر في قوله: ﴿إن يوم الفصل كان ميقاتا﴾... إلخ. إن يوم القيامة موعد يفصل فيه بين الحق والباطل وترفع فيه ستر الشبهة عن القلوب.

ويبين كيف يتحول العالم فيه من حال إلى حال، وكيف ينشر الموتى ويحشرون، ثم ذكر أن دار العذاب حد ينتهي إليه أهل الجهالة والجحود في ذلك اليوم الموعود، وأن الفوز موعد لأهل الجنة وهم المتقون.

وأنهى الكلام في تعداد ما أعد لهم بأن ذلك سيكون لهم في ذلك اليوم ووصفه بوصف آخر لم يسبق، وهو أنه يقوم فيه الروح والملائكة صفا عقب

(١) تفسير المنار: (١/٧)، ط ـ المنار.

ذلك كله بتأكيد أن هذا اليوم حق لا ريبة في أنه يأتي لا محالة، فإذا كان هذا اليوم يوم الجزاء حقاً لا ريب فيه ومرجعا لا مفر منه. والناس فيه فريقان، فريق بعيد عن الله مدحور مآبه النار ودار العذاب، وفريق مآبه القرب من الله ومنازل الكرامة. فمن كانت له مشيئة صادقة فليتخذ مآبا إلى ربه، فليعمل عملاً صالحاً يقربه به منه ويحله محال الكرامة»[1].

وإذا انتقلنا إلى دروس التفسير التي كان يقوم بها في الجامع الأزهر، والتي جمعها رشيد رضا في تفسير المنار. وجدنا أنه يطبق المنهج الموضوعي في عرضه لسورة البقرة وآل عمران وجزء من سورة النساء بشكل يضع فيه الناس أمام كتاب ربهم دون تكلف أو غلو أو إغراق، فجمع بذلك الشيخ محمد عبده حوله من الأبناء والمشتغلين بالدراسات القرآنية في الشرق والغرب، ما مكن لهذه الفكرة كل التمكين ، وجعلها تأخذ طريقها نحو الذيوع والانتشار محققة بذلك ما سعت إليه من هدف أو آثار.

نماذج من هذا التفسير:

قال الأستاذ الإمام في مقدمة تفسيره: «التكلم في تفسير القرآن ليس بالأمر السهل وربما كان من أصعب الأمور وأهمها، وما صعب يترك ، ولذلك لا ينبغي أن يمتنع الناس عن طلبه، ووجوه الصعوبة كثيرة أهمها: أن القرآن كلام سماوي تنزل من حضرة الربوبية التي لا يكتنه كنهها: على قلب أكمل الأنبياء، وهو يشتمل على معارف عالية ومطالب سامية لا يشرف عليها إلا أصحاب النفوس الزاكية والعقول الصافية، وإن الطالب له يجد أمامه من الهيبة والجلال الفائضين من حضرة الكمال، ما يأخذ بتلبيبه ويكاد يحول دون مطلوبه، ولكن الله تعالى خفف علينا الأمر، بأن أمرنا بالفهم والتعقل لكلامه؛ لأنه إنما أنزل الكتاب نوراً وهدى، مبيناً للناس شرائعه وأحكامه، ولا يكون كذلك إلا إذا كانوا يفهمونه.

والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى

---

(١) تفسير جزء (عم): (ص٨)، ط ـ المنار.

منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله ».

ويقول الأستاذ الإمام عند قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾: «منح الله تعالى الإنسان أربع هدايات يتوصل بها إلى سعادته، أولاها: هداية الوجدان الطبعي والإلهام الفطري وتكون للأطفال منذ ولادتهم، فإن الطفل بعد ما يولد يشعر بألم الحاجة إلى الغذاء، فيصرخ طالباً له بفطرته، وعندما يصل الثدي إلى فيه يلهم التقامه وامتصاصه. الثانية: هداية الحواس والمشاعر، وهي متممة للهداية الأولى في الحياة الحيوانية ويشارك الإنسان فيهما الحيوان الأعجم، بل هو فيهما أكمل من الإنسان، فإن حواس الحيوان والهامة يكملان له بعد ولادته بقليل، بخلاف الإنسان فإن ذلك يكمل فيه بالتدريج في زمن غير قصير».

ثم تحدث الإمام عن بقية أنواع الهداية بتفصيل وتوضيح[1].

ثم تحدث عن الضالين وقسمهم إلى أقسام:

« **القسم الأول**: من لم تبلغهم الدعوة إلى الرسالة أو بلغتهم على وجه لا يسوق إلى النظر، فهؤلاء لم يتوفر لهم من أنواع الهداية سوى ما يحصل بالحس والعقل وحرموا رشد الدين، فإن لم يضلوا في شؤونهم الدنيوية ضلوا لا محالة فيما تطلب به نجاة الأرواح، وسعادتها في الحياة الآخرة على أن من شأن الدين الصحيح أن يفيض على أهله من روح الحياة مابه يسعدون في الدنيا والآخرة معاً، فمن حُرم الدين حُرم السعادتين، وظهر أثر التخبط والاضطراب في أعماله المعاشية، وحل به من الرزايا ما يتبع الضلال والخبط عادة، سنة الله في هذا العالم ولن تجد لسنته تبديلاً. أما أمرهم في الآخر فعلى أنهم لن يساووا المهتدين في منازلهم وقد يعفو الله عنهم وهو الفعال لما يريد.

القسم الثاني: من بلغته الدعوة على وجه يبعث على النظر، فساق همته إليه واستفرغ جهده فيه، ولكن لم يوفق إلى الإيمان بما دعي إليه. وانقضى عمره وهو في الطلب، وهذا القسم لا يكون إلا أفراداً متفرقة في الأمم، ولا يعم حاله شعبا من الشعوب، فلا يظهر له أثر في أحوالها العامة، وما يكون لها من سعادة وشقاء في حياتها الدنيا.

---

(١) تفسير المنار: (١/٦٣).

القسم الثالث: من بلغتهم الرسالة وصدقوا بها بدون نظر في أدلتها، ولا وقوف على أصولها، فاتبعوا أهواءهم في فهم ما جاءت به من أصول العقائد وهؤلاء المبتدعة في كل دين، ومنهم المبتدعون في دين الإسلام وهم المنحرفون في اعتقادهم عما تدل عليه جملة القرآن، وما كان عليه السلف الصالح وأهل الصدر الأول، ففرقوا الأمة إلى مشارب يغص بمائها الوارد، ولا يرتوي منها الشارب.

القسم الرابع: ضلال في الأعمال، وتحريف للأحكام عما وضعت له، كالخطأ في فهم معنى الصلاة والصيام وجميع العبادات، والخطأ في فهم الأحكام التي جاءت في المعاملات. ولنضرب لذلك مثلاً:

الاحتيال في الزكاة بتحويل المال إلى ملك الغير قبل حلول الحول ثم استرداده بعد مضي قليل من الحول الثاني، حتى لا تجب الزكاة فيه، ويظن المحتال أنه بحيلته قد خلص من أداء الفريضة، ونجا من غضب من لا تخفى عليه خافية، ولا يعلم أنه بذلك قد هدم ركنا من أهم أركان دينه، وجاء بعمل من يعتقد أن الله قد فرض فرضاً وشرع بجانب ذلك الفرض ما يذهب به، ويمحو أثره، وهو محال عليه جل شأنه.

ثلاثة أقسام من هذا الضلال أولها وثالثها ورابعها يظهر أثرها في الأمم، فتختل قوى الإدراك فيها وتفسد الأخلاق، وتضطرب الأعمال، ويحل بها الشقاء عقوبة من الله لا بد من نزولها بهم، سنة الله في خلقه ولن تجد لسنته تحويلاً.

وبعد حلول الضعف ونزول البلاء بأمة من الأمم من العلامات والدلائل على غضب الله تعالى عليها؛ لما أحدثته في عقائدها وأعمالها بما يخالف سنته، ولا يتبع فيه سننه؛ لهذا علّمنا الله تعالى كيف ندعوه، بأن يهدينا طريق الذين ظهرت نعمته عليهم بالوقوف عند حدوده، وتقويم العقول والأعمال بفهم ما هدانا إليه، وأن يجنبنا طرق أولئك الذين ظهرت فيهم آثار نقمه بالانحراف عن شرائعه، سواء كان ذلك عمداً وعناداً أو غواية وجهلاً.

إذا ضلت الأمة سبيل الحق ولعب الباطل بأهوائها ففسدت أخلاقها واعتلت أعمالها، وقعت في الشقاء لا محالة وسلط الله عليها من يستذلها ويستأثر

بشؤونها، ولا يؤخر لها العذاب إلى يوم الحساب، وإن كانت ستلاقي نصيبها منه أيضاً.

فإذا تمادى بها الغي وصل بها إلى الهلاك ومحى أثرها من الوجود؛ لهذا علمنا الله تعالى كيف ننظر في أحوال من سبقنا، ومن بقيت آثارهم بين أيدينا من الأمم؛ لنعتبر ونميز بين ما به تسعد الأقوام وما به تشقى.

أما في الأفراد فلم تجر سنة الله بلزوم العقوبة لكل ضال في هذه الحياة الدنيا، فقد يستدرج الضال من حيث لا يعلم، ويدركه الموت قبل أن تزول النعمة عنه وإنما يلقى جزاءه: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩]»[١].

ثم تكلم عن تفسير سورة البقرة فنظر فيها نظرة موضوعية هادفة فقال: «دعوة الإسلام العامة:

بدأ الله عز وجل سورة البقرة ، بدعوة القرآن وكونه حقا لا مجال فيه لشك ولا ارتياب ، وجعل الناس تجاه هدايته ثلاثة أقسام:

(١) المؤمنون وهم قسمان: الذين يؤمنون بالغيب بمجرد سلامة الفطرة، ويقيمون ركني الدين: البدني والروحي والمالي الاجتماعي، والذين يؤمنون به بتأثير إيمانهم بما أنزل قبله من كتب الرسل، إذ يرونه أكمل منها هداية وأصح رواية وأقوى دلالة، ثم فصل هذه الأصول للإيمان في الآية (١٧٦)، وفي الآيتين (٢٨٤، ٢٨٥) منها.

(٢) الكافرون الراسخون في الكفر، وطاعة الهوى الذين فقدوا الاستعداد للإيمان والهدى.

(٣) المنافقون الذين يظهرون غير ما يخفون، ويقولون مالا يفعلون (فهذه آياتها الأولى إلى ٢٠ آية).

وقفى على هذه الدعوة الناس جميعاً إلى عبادة ربهم وحده وعدم اتخاذ الأنداد له: إلى أن قال: «ثم ثنى دعوة التوحيد بدعوة الوحي والرسالة، واحتج

---

(١) تفسير المنار: المجلد الأول (٦٩ ـ ٧٢)، بتصرف.

على حقية هذه الدعوة بهذا الكتاب المنزل على عبده محمد ﷺ بتحدي الناس كافة، بالإتيان بسورة من مثله مع التصريح القطعي بعجزهم أجمعين. ورتب على هذا إنذار الكافرين بالنار وتبشير المؤمنين بجنات تجري من تحتها الأنهار، وقضى على هذا ببيان بعض الأدلة العقلية على الإيمان ، وبخلاصة النشأة الأولية وعداوة الشيطان للإنسان، وتم ذلك بالآية (٣٩)». إلى أن انتقل إلى الكلام عن خطاب أمة الإجابة بالفروع العملية التي نزلت بها سورة البقرة ففصلها تفصيلاً دقيقاً عن العبادات، وعن المعاملات إلى إحدى وعشرين نوعاً هي خلاصة موضوعات سورة البقرة، ثم انتقل بالحديث الموضوعي إلى الأصول والقواعد الشرعية العامة في سورة البقرة، فجعلها ثلاثا وثلاثين قاعدة هي على التفصيل والبيان النظرة الوافية لآيات سورة البقرة.

القاعدة الأولى: إن اتباع هدى الله المنزل على رسله، وهو الدين موجب للسعادة بأن أصحابه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وهذا وعد يشمل الدنيا والآخرة لإطلاقه، ولكنه في الدنيا إضافي مطرد في الأمم، وإضافي مقيد غير مطرد في الأفراد، وفي الآخرة حقيقي مطرد للجميع، وموجب لشقاء من أعرض عنه بعد بلوغ دعوته على وجهها، على نسبة مقابلة في الدارين، والشاهد عليه قوله تعالى لآدم ومن معه: ﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى﴾ الآية (٣٨) والتي بعدها (٣٩)، وراجع معناهما في سورة طه: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى ﴾ [طه: ١٢٣] ، وما بعدها إلى (١٢٨)، فهي موضحة لما أردنا هنا.

القاعدة الثانية: قوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ﴾ الآية (٤٠)، وهي مقيدة لسعادة الدين، بأنها إنما تحصل بإقامته، فالله يقول: ﴿وكان حقا علينا نصر المؤمنين﴾ في باب الإطلاق، ويقول في باب التقييد: ﴿إن تنصروا الله ينصركم﴾، وهذا شاهد على التقييد الذي ذكرناه في القاعدة الأولى، ومثله: ﴿ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ راجع الآيات (٨٤ ـ ٨٦).

القاعدة الثالثة: قوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ (٤٤)﴾ الآية (٤٤)، وهي صريحة في أن هذا مخالف للمنقول الشرعي وهو الكتاب، وللمعقول الفطري، إذ لا يخفى على عاقل قبح عمل من يأمر

غيره بالخير وهو يتركه، أو ينهاه عن فعل ما يضره من الشر وهو يفعله، وأنه يقيم بذلك الحجة على نفسه، ولا يكون أهلاً لأن يمتثل إلى أمره ونهيه.

القاعدة الرابعة: قوله تعالى في مقام الإنكار على بني إسرائيل: ﴿ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ﴾ [البقرة: ٦١] صريح في وجوب ترجيح الأعلى على الأدنى وإيثار الخير على الشر، والإرشاد إلى طلب ما هو خير مما يقابله، وفي طلب المعالي والكمال في أمور الدنيا والآخرة، وفي معناه قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ الآية (١٣٠).

القاعدة الخامسة: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا ﴾ الآية (٦٢)، صريحة في أن أصول دين الله تعالى على ألسنة جميع رسله هذه الثلاثة: الإيمان بالله، الإيمان باليوم الآخر وما فيه من الجزاء، والعمل الصالح، ومنه ما ذكر في آية (٨٣) من ميثاق بني إسرائيل، فثمرة الإيمان منوطة بالثلاثة.

القاعدة السادسة: أن الجزاء على الإيمان والعمل معا؛ لأن الدين: إيمان وعمل. ومن الغرور أن يظن المنتمي إلى دين نبي من الأنبياء، أنه ينجو من الخلود في النار بمجرد الانتماء، الشاهد عليه ما حكاه الله لنا عن بني إسرائيل من غرورهم بدينهم، وما رد به عليهم حتى لا نتبع سننهم فيه، وهو: ﴿ وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ﴾ آية (٨٠ ـ ٨٢)، وما حكاه عن اليهود والنصارى جميعا من قولهم: ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ﴾: إلخ الآيتين (١١١ و ١١٢)، ولكننا قد اتبعنا سننهم شبرا بشبر وذراعاً بذراع مصداقاً لما ورد في الحديث الصحيح، وإنما نمتاز عليهم بأن المتبعين لهم بعض الأمة لا كلها، وبحفظ نص كتابنا كله وضبط سنة نبينا في بيانه، وبأن حجة أهل العلم والهدى منا قائمة إلى يوم القيامة.

القاعدة السابعة: أن شرط الإيمان: الإذعان النفسي لكل ما جاء به الرسول الذي يلزمه العمل عند انتفاء المانع، ومأخذه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ الآية (٨٣) إلى آخر الآية (٨٦) وقوله: ﴿ أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا ﴾ الآية (١٠٠)، فمن ترك بعض العمل بجهله فهو فاسق إلى أن يتوب، ومن تركه لعدم الإذعان له كان كافراً به، والكفر بالبعض كالكفر بالكل، والشاهد عليه

قوله تعالى: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾ [البقرة: ٨٥] الآية. وليس هذا من الكفر العملي الذي لا يخرج به صاحبه من الملة الذي استشهدوا له بحديث: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن). إلخ، كما قال بعض العلماء؛ لأن هذا النوع هو من عمل الأفراد الذين تغلب عليهم داعية طبيعية، كالشهوة والغضب، وما نحن فيه عبارة عن عدم العمل بالشرع الإلهي؛ لعدم الإذعان له، كاستباحة قتل فريق من الأمة، ونفي فريق آخر من وطنه بمحض اتباع الهوى، والطمع في عرض الدنيا، لا بجهالة عارضة يغلب فيها الفرد على أمره، ثم يثوب إليه رشده فيتوب إلى ربه.

القاعدة الثامنة: النسخ أو الإنساء للآيات الإلهية التي يؤيد الله بها رسله، كما يقتضيه سياق قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾، اقرأها وما بعدها (١٠٦و ١٠٧)، أو للآيات التشريعية كما فهم الجمهور كلاهما من رحمة الله بجعل البدل خيراً من الأصل، أو مثله على الأقل، وتكون الخيرية في المثل التنويع وكثرة الآيات.

القاعدة التاسعة: قوله تعالى: ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾ الآية (١٢٠)، آية للنبي كاشفة عن حال أهل الملتين في عصره، ولا تزال مطردة في أمته من بعده، وقد اغتر زعماء بعض الشعوب الإسلامية، فحاولوا إرضاء بعض الدول بما دون اتباع ملتهم من الكفر فلم يرضوا عنهم، ولو اتبعوا ملتهم لاشترطوا أن يتبعوهم في فهمها وصور العمل بها، حتى لا يبقى لهم أدنى استقلال في دينهم ولا في أنفسهم.

القاعدة العاشرة: أن الولاية العامة الشرعية حق أهل الإيمان والعدل، وأن الله تعالى لن يعهد بإمامة الناس وتولي أمورهم للظالمين، فكل حاكم ظالم فهو ناقض لعهد الله تعالى، راجع قول الله تعالى في إبراهيم عليه السلام بعد ابتلائه مما ظهر به استحقاقه للإمامة: ﴿قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ الآية (١٢٣).

القاعدة الحادية عشرة: إن الإيمان الحق والاعتصام بدين الله تعالى المنزل، كما أنزله يقتضي الوحدة والاتفاق، وترك الاهتداء به يورث الخلاف والشقاق،

وشواهده من السورة قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ﴾ الآية (١٣٧)، وقوله: ﴿ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ الآية (١٧٦)، وقوله: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ ﴾ الآية (٢١٣) .إلخ.

القاعدة الثانية عشرة: الاستعانة على النهوض بمهمات الأمور بالصبر والصلاة قال تعالى: ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴾ الآية (٤٥). وقوله عز وجل: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ الآية (١٥٣)، وهذه قاعدة جليلة راجع تفصيلها في تفسيرنا للآيتين وأمثالهما[1].

القاعدة الثالثة عشرة: بطلان التقليد للآباء والأجداد والمشايخ والمعلمين والرؤساء؛ لأنه جهل وعصبية جاهلية، والشواهد عليه في هذه السورة وغيرها عديدة أظهرها هنا ما حكاه تعالى لنا عن تبرؤ المتبوعين من الاتباع يوم القيامة في آيتي (١٦٦ و١٦٧)، قوله عز وجل: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ الآية (١٧٠)، وإن في تحريم التقليد وتصريح الكتاب العزيز بأن الله تعالى لا يقبله ولا يعذر صاحبه به في الآخرة؛ لتأكيدا شديداً لإيجاب العلم الاستقلالي الاستدلالي في الدين، وهو لا يقتضي الاجتهاد المطلق في جميع مسائل التشريع، ـ أعني الاستنباط العام بوضع الأحكام لكل ما يحتاج إليه الأفراد والحكام ـ وإن في إطلاق مقلدة المصنفين من خلف القرون الوسطى القول بإيجاب تقليد المجتهدين في أمور الدين، وتحريم الأخذ بالدليل فيه ؛ لاشتراطهم فيه استعداد كل مستدل مستقبل للتشريع لافتيا على دين الله، ونسخا لكتاب الله، وشرعا لم يأذن به الله، خلاصته تحريم العلم وإيجاب الجهل، وهذا منتهى الإفساد للفطرة والعقل، وهو أقطع المدى لأوصال الإسلام، وأفعل المعاول في هدم قواعد الإيمان، وعلة العلل لانتشار البدع التي ذهبت بهداية الدين، واستبدلت بها الخرافات ودجل الدجالين.

---

(١) «تفسير القرآن الحكيم» المنار: (١/١١٣)، وما بعدها.

القاعدة الرابعة عشرة: إباحة جميع طيبات المطعم الطبيعية بحسب أفرادها وإيجاب الأكل منها بحسب جنسها، وامتناع التحريم الديني العام لما لم يحرم الله تعالى منها، وذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها النَّاس كُلُوا مِمَّا في الأرضِ حلالاً طيبًا﴾ الآية (١٦٨)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا من طيِّبَاتِ مَا رزقْنَاكُم الآية (١٧٢)، وقوله بعدها: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ الآية (١٧٣)، فحصر المحرمات في هذه الأربعة. ومثله في سورة الأنعام والنحل من السور المكية، وفي سورة المائدة تفصيل في الميتة بجعل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وأكيلة السبع منها، إذا ماتت بذلك ولم تدرك تذكيتها، وقيدت آية الأنعام الدم بالمسفوح.

القاعدة الخامسة عشرة: إباحة المحرمات للمضطر إليها بشرط أن يكون غير باغ لها، ولا عاد فيها بتجاوز قدر الضرورة أو الحاجة منها، وذلك قوله تعالى في تتمة الآية الأخيرة من شواهد القاعدة التي قبل هذه: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، وليست القاعدة مقصورة على محرمات المطاعم، بل عامة لكل ما يتحقق الاضطرار إليه؛ لأجل الحياة واتقاء الهلاك، ولم يعارضه مثله أو ما هو أقوى منه، فالزنا ليس مما يضطر الناس إليه لذلك كما قال العلماء، ومن اضطر إلى رغيف مضطر مثله فليس له أن يرجح نفسه على صاحب اليد وهو مالك الرغيف.

القاعدة السادسة عشرة: بناء الدين عباداته وغيرها على أساس اليسر، ورفع الحرج والعسر، كما علل سبحانه به رخصة الفطر في رمضان بقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ومثله تعليل رخصة التيمم برفع الحرج كما في سورة المائدة. وهذه القاعدة أوسع مما قبلها؛ لأن هذه في ترك الواجب، إلى بدل عاجل أو آجل، وتلك في استباحة المحرم ولو مؤقتاً، فإن ترك الواجبات أهون من فعل المنهيات، لقوله ﷺ: (فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه)، رواه الشيخان وهذا اللفظ لمسلم، وهو قطعة من حديث. وسبب هذا أن الترك أهون على غير المضطر من الفعل؛ لأن الأصل عدمه.

القاعدة السابعة عشرة: عدم تكليف مالا يطاق وهذه أصل للتين قبلها، والنص فيها قوله تعالى في آخر الآية (٢٨٦) من السورة: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾، ووسع الإنسان مالا حرج فيه عليه ولا عسر؛ لأنه ضد الضيق، ولذلك كانت هذه أوسع مما قبلها وأصلاً لهما، فالله لم يكلفنا في دينه وشرعه مالا طاقة لنا به، ولا يدخل في وسعنا امتثاله بغير عسر ولا حرج، فإذا عرض العسر عرضوا بأسبابه العادية، كالاضطرار لأكل الميتة والدم المسفوح، وكالمرض والسفر اللذين يشق فيهما الصوم واستعمال الماء في الغسل والوضوء أو يضر ترك الأول بنية القضاء، والثاني إلى التيمم المبيح للصلاة، ولا تترك الصلاة نفسها لعسر أحد شروطها وعدم عسرها في نفسها، وهي لا تعسر من حيث هي توجه إلى الله تعالى ومناجاة له بكتابه وذكره ودعائه، فإن شق على المصلي بعض أفعالها كالقيام استبدل به القعود، فإن شق عليه القعود صلى مضطجعاً أو مستلقياً.

القاعدة الثامنة عشرة: حظر التعرض للهلكة، في قوله تعالى: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ الآية (١٩٥)، فلا يجوز للمؤمنين ولا سيما جماعتهم أن يتعمدوا إلقاء أنفسهم إلى الهلاك بسعيهم واختيارهم، ويلزمه وجوب اجتناب أسباب التهلكة من فعلية وتركية ـ وبتعبير المناطقة من سلبية وإيجابية ـ ويدل عليه ذكر هذا النهي عقد الأمر بالإنفاق في سبيل الله لما يحتاج إليه الدفاع من النفقات الكثيرة، ولا سيما في هذا العصر الذي تعددت فيه آلات القتال ووسائله، وعظمت نفقاتها فصارت الأمم العزيزة تنفق الملايين من الجنيهات على وسائل الحرب البرية والبحرية والجوية، وفروع هذه القاعدة كثيرة.

القاعدة التاسعة عشرة: إتيان البيوت من أبوابها لا من ظهورها، أي طلب الأشياء بأسبابها دون غيرها، فلا تجعل العادة عبادة، ولا العبادة عادة، ولا تطلب فنون الدنيا من نصوص الدين: (أنتم أعلم بأمر دنياكم)، كما قال خاتم النبيين، وأصل هذه القاعدة ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ الآية (١٨٩)، فللزراعة، والتجارة، والصناعة، وفنون الحرب وآلاته وأسلحته، أبواب لا يصل إليها من يدخل منها، ولعقائد الدين وعباداته وآدابه وحلاله وحرامه أبواب معروفة من

كتاب الله وسنة رسوله، ولأصول تشريعه السياسي أبواب من النصوص والاجتهاد معروفة أيضاً، فما اعتيد في هذه القرون الأخيرة من قراءة صحيح البخاري في المساجد؛ لأجل النصر على الأعداء مخالف لهذه القاعدة، وليس من المخالف لها الدعاء وتوجه المقاتلة إلى الله ؛ لنصرهم بعد إعداد ما استطاعوا من القوة لعدوهم، فإن الدعاء من أسباب القوة المعنوية.

القاعدة العشرون: حرية الدين والاعتقاد ومنع الاضطهاد الديني، ولو بالقتال حتى يكون الدين كله لله ومنع الإكراه على الدين، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ الآية (١٩٣).

الفتنة اضطهاد الإنسان لأجل دينه بالتعذيب والقتل. والنفي كما فعل المشركون بالمسلمين في صدر الإسلام ، ولذلك قال في آيات القتال التي نزلت قبل هذه في سورة الحج: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴾ . إلخ الآية (٣٩ ـ ٤٠).

ولذلك مهد لهذه الغاية هنا بقوله قبلها: ﴿ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ الآية (١٩١)، ثم قفى عليها بقوله: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ﴾ الآية (٢١٧).

وأما النهي عن الإكراه في الدين حتى الإسلام، فقوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ الآية (٢٥٦)، وقد ذكرنا في تفسيرها ما رواه المحدثون ومصنفو التفسير المأثور من سبب نزولها.

وملخصه: أنه كان لدى بني النضير من يهود المدينة أولاد من أبناء الصحابة ربوهم وهودوهم، فلما أمر النبي ﷺ بإجلائهم؛ لتواتر إيذائهم، أراد المسلمون أن يأخذوا أبناءهم منهم ويكرهوهم على الإسلام، فنزلت الآية. فقال النبي ﷺ: (وقد خير الله أصحابكم، فإن اختاروهم فهم منهم، وإن اختاروكم فهم منكم).

ومع هذه النصوص لا يزال يوجد حتى في المسلمين من يصدق افتراء أعداء الإسلام، بأنه قام بالسيف والإكراه على الدين، وأن النبي ﷺ هو الذي كان يبدأ المشركين بالقتال.

القاعدة الحادية والعشرون: أن القتال شرع في الإسلام لمصلحتين أو ثلاث، الأولى: **الدفاع عن المسلمين وأوطانهم**، فإن المشركين أخرجوا النبي ومن كان آمن معه من أهل مكة، ثم بدأهم بالقتال وساعدهم عليهم أهل الكتاب وما زالوا يبدأونهم ويقاتلونهم حتى عجزوا؛ وذلك قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ الآية (١٩٠)، **الثانية**: **تأمين حرية الدين** ومنع الاضطهاد فيه، وهو قوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ الآية (١٩٣)، هذا ما نزل في هذه السورة، الثالثة: ما في سورة التوبة من **تأمين سلطان الإسلام وسيادته** بدفع المخالفين له للجزية.

القاعدة الثانية والعشرون: إن من شأن المسلمين طلب ما هو أثر لازم للإسلام من سعادة الدنيا والآخرة معاً، كما تقدم في القاعدة الأولى، وإنما تتحقق الغايات ولوازم الأمور بطلبها والسعي لها.

فليس من هديه أن يترك المسلمون الدنيا ومعايشها وسياستها ويكونوا فقراء أذلاء، تابعين للمخالفين لهم من الأقوياء، ولا أن يكونوا كالأنعام لا هَمَّ لهم إلا في شهواتهم البدنية، وكالوحوش التي يفترس قويها ضعيفها، وهذا الجمع بين الأمرين مقتضى الفطرة، والإسلام دين الفطرة، وذلك هو ما أرشدنا الله إليه بقوله: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (٢٠٠) وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ .إلخ الآية (٢٠٠-٢٠١).

القاعدة الثالثة والعشرون: أن الأحكام الاجتهادية التي لم تثبت بالنص القطعي الصريح رواية ودلالة لا تجعل تشريعاً عاماً إلزامياً، بل تفوض إلى اجتهاد الأفراد في العبادات الشخصية والتحريم الديني الخاص بهم، وإلى اجتهاد أولي الأمر من الحكام، وأهل الحل والعقد في الأمور السياسية والقضائية والإدارية ومأخذه آية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾

الآية (٢١٩)، ووجهه: أن هذه الآية تدل على تحريم الخمر والميسر بضرب من الاجتهاد في الاستدلال، وهو أن ما كان إثمه وضرره أكبر من نفعه فهو محرم يجب اجتنابه، وذلك ما فهمه بعض الصحابة فامتنعوا من الخمر والميسر، ولكن النبي ﷺ لم يلزم الأمة بهذا، بل أقر من تركهما ومن لم يتركهما على اجتهادهما إلى أن نزل النص القطعي الصريح في تحريمهما، والأمر باجتنابهما في سورة المائدة فحينئذ بطل الاجتهاد فيهما، وأهرق كل واحد من الصحابة ما كان عنده من الخمر، وصار النبي ﷺ يعاقب من شربها.

وبناء على هذه القاعدة كان يعذر كل أحد من سلف الأمة من خالفه، أو خالف بعض الأخبار والآثار الاجتهادية غير القطعية رواية ودلالة، ولم يوجبوا على أحد أن يتبع أحد في اجتهاده، كما يفعل الخلف المقلدون.

وبناء على هذه القاعدة لم يقبل الإمام مالك رحمه الله تعالى من المنصور أولاً، ولا من هارون الرشيد ثانياً، أن يحمل المسلمين على العمل بكتبه ولا بالموطأ الذي هو أصح ما رواه من الأخبار المرفوعة وآثار الصحابة، وواطأه عليه جمهور من علماء عصره.

القاعدة الرابعة والعشرون إلى السابعة والعشرين: بناء أمور الزوجية والبيوت وتربية الأولاد على أربع دعائم:

(١) قيام النساء بالأمور التي تقتضيها وظيفتهن، كالرضاعة وغيرها من أمور تربية الأطفال، ويقوم الزوج بالنفقة كلها.

(٢) أن لا يكلف كل منهما ما ليس في وسعه مما يدخل في حدود وظيفته والواجب عليه.

(٣) لا يضار أحد منهما بالولد، ولا بغيره بالأولى، والمضارة دون تكليف ما ليس في الوسع.

(٤) إبرام الأمور غير القطعية بالتراضي والتشاور.

وهذه القواعد ظاهرة صريحة في آية: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا

وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ الآية (٢٣٣)، ولو عمل المسلمون بهذه القواعد وأمثالها من أحكام الكتاب والسنة؛ لكانوا أسعد الأمم في بيوتهم، ولما وجد من أعدائهم ولا من زنادقتهم من يهذي بإسناد ظلم النساء إلى الإسلام، أو حاجة المسلمين إلى تقليد غيرهم في شيء من إصلاح البيوت (العائلات).

القاعدة الثامنة والعشرون: جعل سد ذرائع الفساد والشر، وتقرير المصالح، وإقامة الحق والعدل في تنازع الناس بعضهم مع بعض، مناطا للتشريع وأصلا من أصول الأحكام الاجتهادية، وذلك أن الله تعالى علل به شرعه للقتال، ومنته على نبيه داود وجنده بالنصر على عدوهم؛ وما ترتب عليه من إيتائه الحكم والنبوة إذ قال: ﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ الآية (٢٥١)، وفي معناه تعليل الإذن للمسلمين في القتال أول مرة بآيات سورة الحج التي استشهدنا بها في القاعدة العشرين: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾ [الحج: ٤٠].

وما هنا أعم؛ لأنه يشمل درء هذه المفسدة في الدين وغيرها من الفساد الديني والدنيوي، وهو المتأخر في النزول.

القاعدة التاسعة والعشرون: أن الإيمان بلقاء الله تعالى في الآخرة والاعتصام بالصبر الذي هو من أركان البر وكماله، من ثمرات الإيمان، سببان من أسباب نصر العدد القليل على العدد الكثير، وذلك قوله عز وجل: ﴿ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ الآية (٢٥٠).

القاعدة الثلاثون: تحريم أكل أموال الناس بالباطل في الآية (١٨٨)، وهي أصل لكل المحرمات ومن أدلتها تعليل تحريم الربا بعد الأمر بترك ما كان باقيا لأصحابه منه لدى المدينين، بقوله تعالى: ﴿ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٧٩]، فإن الذي كان يقرض المحتاج بالربا إلى أجل إذا حل قال له: إما أن تقضي وإما أن تربي، فإن لم يجد ما يقضي به، أنسأ له في الدَين إلى أجل آخر بمثل الربا الأول، فإذا حل الأجل الثاني قال له: إما أن

تقضي وإما أن تربي - وهلم جرا - فكل ما يأخذه من هذه الزيادات باطل لا مقابل له وهو ظلم، وأما العقود والمعاملات التي لا ظلم فيها بأكل مال أحد المتعاقدين بالباطل فليست من الربا.

القاعدة الحادية والثلاثون: أن عمل كل إنسان له أو عليه لا يجزى إلا به ولا يجزى به سواه، فلا ينفعه عمل غيره ولا يضره، وذلك قوله تعالى في خاتمة هذه السورة: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ويعززها قوله تعالى في الآية التي ورد أنها آخر آية نزلت من القرآن، وأمر النبي ﷺ بوضعها بعد آيات الربا من السورة وهي: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨١]، وإن لم ترد بصيغة الحصر، وفيه آيات كثيرة. فقد سبق بيان هذه القاعدة من قواعد العقائد في بعض السور المكية التي نزلت قبلها، كقوله تعالى في سورة النجم الآية (٣٨ - ٣٩): ﴿أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (٣٨) وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ﴾. إلخ، وكقوله في سورة الأنعام الآية (١٦٥): ﴿وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ من الشواهد، وما جعلوه معارضاً لها مخصصاً لعمومها من انتفاع الميت والحي بعمل غيره، وما يصح منه وما لا يصح، وكون الصحيح منه لا ينافي عموم القاعدة.

القاعدة الثانية والثلاثون: بيان بطلان الشفاعة الوثنية التي كانت أساس شرك العرب ومن قبلهم، وهي التقرب إلى غير الله تعالى بالدعاء وغيره؛ ليشفعوا لهم عند الله فيكشف ما بهم من ضر، ويؤتيهم ما طلبوا من نفع، وزاد عليهم مشركو أهل الكتاب والمؤمنين بالبعث الاعتماد على الشفعاء بالنجاة من عذاب الآخرة قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٨]، وقد نفى الله تعالى هذه الشفاعة بقوله من هذه السورة خطابا لهذه الأمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ﴾ الآية (٢٥٣)، وقوله في خطاب بني إسرائيل: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨]، وفي معناها آية (١٢٢). وأما الشفاعة الثابتة في الأحاديث فهي غير هذه، ولا تنافي التوحيد، وكون الشفاعة لله جميعاً، وسيأتي بيانها.

القاعدة الثالثة والثلاثون بناء أصول الدين في العقائد وحكمة التشريع على إدراك العقل لها، واستبانته لما فيها من الحق والعدل ومصالح العباد، وسد ذرائع الفساد، والشاهد عليه من هذه السورة قوله تعالى في الاستدلال على توحيده بآياته في السماوات والأرض وما بينهما: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ الآية (١٦٤)، ثم قوله في إبطال التقليد: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ الآية (١٧٠)، وكذلك قال تعالى بعد ذكر طائفة من الأحكام العملية: ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾الآية (٢٤٣)»[1].

وفي بداية تفسيره لسورة آل عمران فعل الشيء نفسه الذي بدأ به سورة البقرة، فقال: «الاتصال بين هذه السورة وما قبلها من وجوه، فمنها: أن كلا منهما بدأ بذكر الكتاب وشأن الناس في الاهتداء به، ففي السورة الأولى ذكر أصناف الناس من يؤمن به ومن لا يؤمن، والمناسب في ذلك التقديم؛ لأنه كلام في أصل الدعوة، وفي الثانية: ذكر الزائغين الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، والراسخين في العلم الذين يؤمنون بمحكمه ومتشابهه، ويقولون: كل من عند ربنا والمناسب فيه التأخير، لأنه فيما وقع بعد انتشار الدعوة ومنها أن كلا منهما قد حاج أهل الكتاب.

ولكن الأولى أفاضت في محاجة اليهود واختصرت في محاجة النصارى، والثانية بالعكس والنصارى متأخرون عن اليهود في الوجود، وفي الخطاب بالدعوة إلى الإسلام فناسب أن تكون الإفاضة في محاجتهم في السورة الثانية.

ومنها ما في الأولى من التذكير بخلق آدم، وفي الثانية من التذكير بخلق عيسى، وتشبيه الثاني بالأول في كونه جاء بديعاً على غير سنة سابقة في الخلق، وذلك يقتضي أن يذكر كل منهما في السورة التي ذكر فيها، ومنها أن في كل منهما أحكاماً مشتركة كأحكام القتال، ومن قابل بين هذه الأحكام رأى أن ما في الأولى أحق بالتقديم، وما في الثانية أجدر بالتأخير ومنها الدعاء في آخر كل منهما، فالدعاء في الأولى يناسب بدء الدين؛ لأن معظمه فيما يتعلق

---

(١) تفسير المنار: (١/١١١ ـ ١٢١)، ط ـ دار المعرفة.

بالتكليف وطلب النصر على جاحدي الدعوة ومحاربي أهلها، وفي الثانية يناسب ما بعد ذلك؛ لأنه يتضمن الكلام في قبول الدعوة وطلب الجزاء عليها في الآخرة.

ومنها ما قاله بعضهم من ختم الثانية بما يناسب بدء الأولى، كأنها متممة لها، ذلك أنه بدأ الأولى بإثبات الفلاح للمتقين، وختم الثانية بقوله: ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٩]»[1].

هذه لمحة خاطفة عن منهج الأستاذ الإمام في تفسيره الذي جمعه رشيد رضا في «تفسير المنار»، وكان يبرز كلام الأستاذ الإمام ويميز بينه وبين تعليقه عليه، وكان يعرض ما كتبه عليه قبل أن يمثل للطبع، فكان يلقى قبولاً منه واستحساناً، وقد أحدث هذا المنهج في التفسير الموضوعي حدثه، وترك أثره، وذاع خبره لدى كل تلاميذ الأستاذ الإمام، ومن جاء بعده ممن اقتفى أثره وسار على نهجه ومنهجه.

أبرز تلاميذ الأستاذ الإمام:

كان رشيد رضا أبرز تلاميذ الأستاذ الإمام في تفسيره ومنهجه، وهو الذي أكمل «تفسير المنار» بعد وفاة الأستاذ الإمام ولم يكن هناك خلاف كبير بين المنهجين إلا في القليل النادر، أو العناية بالحديث النبوي سنداً ومتناً.

على هذا المنهج سار الشيخ عبد القادر المغربي في تفسيره لجزء تبارك فقال (في مقدمة تفسيره لجزء تبارك)، وهو الجزء التاسع والعشرون من الكتاب الكريم: «وقد وضع مولانا الأستاذ الشيخ محمد عبده رحمه الله تفسيراً لجزء (عم) توخى فيه هذا النمط والأسلوب. فجاء من خير الكتب وفاء بالغرض وإصابة لمواضع الحاجة. فلا غرور إذا تناولته الألسنة بالثناء وتلقته القلوب بالقبول.

وقد رغب إلى بعض الفضلاء في أثناء إقامتي بمصر، أن أضع تفسيراً لجزء (تبارك) أتوخى فيه طريقة أستاذنا الجليل، فيما علقه على جزء (عم) من جهتي

---

(١) تفسير المنار: (٣/١٥٣) ط ـ دار المعرفة.

الصحة في التعبير والاقتصار على المفيد من القول»[1]. إلخ كلامه.

وعلى نفس المنهج إتجه الشيخ محمد مصطفى المراغي في دروسه في الأزهر، فقد عني بالموضوعية في التفسير، كما أظهر دليل العناية بالمنهج الموضوعي الذي يهدف إلى توضيح الآيات وتفسيرها بما يوصل إلى الغرض المنشود منها في الهداية والتوجيه، وكانت قد ظهرت بعض آثاره في مجلة الأزهر في موضوعات متفرقة.

ثم جاء الشيخ جمال الدين القاسمي وألف كتابه الكبير «محاسن التأويل» حيث جاء في مقدمة تفسيره بمقدمة تفسير المنار كلها ذاكراً أهميتها، وكونها من وضع الأستاذ الإمام. وعندما يتعرض لتفسير آية من الآيات بعد أن يذكر ما قد قيل فيها من آراء. تراه يستشهد بكلام الأستاذ الإمام وكثيراً ما ينهي كلامه بتلخيص عام للآيات على طريقة الأستاذ الموضوعية في تفسير القرآن.

يقول القاسمي في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم): «وقد ناقش في كون الرحمن الرحيم بمعنى واحد العلامة الشيخ محمد عبده المصري في بعض مباحثه التفسيرية قائلاً:

إن ذلك غفلة نسأل الله أن يسامح صاحبها ، ثم قال: وأنا لا أجيز لمسلم أن يقول في نفسه أو بلسانه: إن في القرآن كلمة جاءت لتأكيد غيرها، ولا معنى لها في نفسها، بل ليس في القرآن كلمة جاءت لتأكيد غيرها، ولا معنى في نفسها، بل ليس في القرآن حرف جاء لغير معنى مقصود.

والجمهور على أن معنى الرحمن: المنعم بجلائل النعم، ومعنى الرحيم: المنعم بدقائقها، وبعضهم يقول: إن الرحمن هو المنعم بنعم عامة تشمل للكافرين مع غيرهم ، والرحيم المنعم بالنعم الخاصة بالمؤمنين.

وكل هذا تحكم باللغة مبني على أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى.

ولكن الزيادة تدل على الوصف مطلقاً، فصيغة الرحمن تدل على كثرة الإحسان الذي يعطيه سواء كان جليلاً أو دقيقاً. وأما كون أفراد الإحسان التي يدل عليها اللفظ الأكثر حروفا، أعظم من أفراد الإحسان التي يدل عليها اللفظ

---

(١) مقدمة تفسير جزء (تبارك): الشيخ عبد القادر المغربي، ط ـ الأميرية بالقاهرة.

الأقل حروفاً، فهو غير معنى ولا مراد».

إلى أن قال: «والذي أقول: إن لفظ (رحمن) وصف فعلي فيه معنى المبالغة، كفعال، ويدل استعمال اللغة على الصفات العارضة، كعطشان وغضبان.

وأما لفظ (رحيم)، فإنه يدل في الاستعمال على المعاني الثابتة، كالأخلاق والسجايا في الناس، كعليم وحليم وحكيم.

والقرآن لا يخرج عن الأسلوب العربي البليغ في الحكاية عن صفات الله عز وجل، التي تعلو عن مماثلة صفات المخلوقين، فلفظ الرحمن يدل على من تصدر عنه آثار الرحمة والإحسان، وعلى أنها من الصفات الثابتة الواجبة. وبهذا المعنى لا يستغنى بأحد الوصفين عن آخر ولا يكون الثاني مؤكداً للأول»[1]. إلخ كلامه.

هذه النظرة الموضوعية لدى تلاميذ الأستاذ الإمام، أبرزت الفكرة الموضوعية في التفسير إبرازاً واضحاً لدى المشتغلين بالدراسات القرآنية عامة. كان من هؤلاء الشيخ عبد الحميد باديس الجزائري، الذي نهل من هذا المنهل حين قام بتدريس تفسير القرآن في خمس وعشرين سنة على نفس الطريقة والمنهج، الذي سار عليه الأستاذ الإمام في دروسه في الأزهر.

ذكر ذلك الشيخ محمد البشير الإبراهيمي في مقدمة تفسير ابن باديس المسمى «مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير»، فبرزت الدراسة الموضوعية وأخذت لوناً ظاهراً لدى أهل التفسير. جاء ذلك في تونس على يد عالم من أبرز علمائها الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره «التحرير والتنوير» قدم لهذا التفسير الكبير بمقدمة في عشرة فصول تناول فيها أهم مسائل علوم القرآن من إبداع في الرأي، وتجديد في الفكر، وتحرير للعبارة تظهر دون لبس، وكيف أن الشيخ اقتفى أثر السابقين في الدراسة الموضوعية (حذو القذة بالقذة) حيث يستشهد بكلام الأستاذ الإمام ويسير على نهجه في توضيح الآيات.

فقال في مقدمة تفسيره لسورة البقرة: «هذه السورة مترامية أطرافها وأساليبها ذات أفنان، قد جمعت من وشائج أغراض السور ما كان مصداقا لتلقينها

---

(١) تفسير القاسمي: (٢/ ٥ ـ ٦)، ط ـ الحلبي.

فسطاط القرآن، فلا تستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان، وعلى الناظر أن يرتقب تفاصيل منها فيما يأتي لنا من تفسيرها، ولكن هذا لا يحجم بنا عن التعرض إلى لائحات منها، وقد حيكت بنسج المناسبات والاعتبارات البلاغية من لحمة محكمة في نظم الكلام، وسدى متين من فصاحة الكلمات، ومعظم أغراضها ينقسم إلى قسمين: قسم يثبت سمو هذا الدين على ما سبقه وعلو هديه وأصول تطهيره النفوس. وقسم يبين شرائع هذا الدين؛ لأتباعه وإصلاح مجتمعهم.

وكان أسلوبها أحسن ما يأتي عليه أسلوب جامع لمحاسن الأساليب الخطابية، وأساليب الكتب التشريعية وأساليب التذكير والموعظة، يتجدد بمثله نشاط السامعين بتفنن الأفانين، ويحضر لنا من أغراضها أنها ابتدأت بالرموز إلى تحدي العرب المعاندين تحدياً إجمالياً بحروف النهجي المفتتح بها رمزا يقتضي إستشرافهم لما يرد بعده، وانتظارهم لبيان مقصده، فأعقب بالتنويه بشأن القرآن، فتحول الرمز إيماء إلى بعض المقصود من ذلك الرمز له أشد وقع على نفوسهم، فتبقى في انتظار ما يعقبه من صريح التعجيز الذي سيأتي بعد قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] الآيات».[1] إلخ كلام ابن عاشور.

وكان الشيخ محمود شلتوت في منهجه وتفسيره تطبيقاً عملياً للتفسير الموضوعي نصاً وروحاً، ظهر ذلك في مؤلفاته واتجاهاته.

فهو عند تفسيره لسورة الفاتحة يقول: «وقد أجملت الفاتحة كل ما فصل في القرآن الكريم من إثبات التوحيد، والبعث، وبيان الطريق المستقيم الذي يسلكه الإنسان في تنظيم حياته مع ربه ومع نفسه ومع الناس، فالجملتان (الحمد لله رب العالمين) و(الرحمن الرحيم) تثبتان توحيد الله في الخلق والتربية عن طريق الرحمة الواصل أثرها إلى عباده.

والجملة الثالثة (مالك يوم الدين) تثبت النشأة الآخرة التي يقع فيها الجزاء على الأعمال، والجملتان (إياك نعبد وإياك نستعين) تقرران مبدأ عبادة الله وحده، ومبدأ عجز الإنسان واحتياجاته إلى معونة ربه، وتقطعان عليه سبيل التوجه لغير الله بالعبادات والاستغاثة.

---

(١) التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور (١٠/٣٩ ـ ٤١).

وجملة (اهدنا الصراط المستقيم) توجه الإنسان إلى طلب الأحكام التي ينظم بها شأنه من الله سبحانه وتعالى، فهو المعلم، وهو المشرع، وهو الموفق للعمل بما يعلم وبما يشرع.

وجملة (صراط الذين أنعمت عليهم) ترشد إلى أن الناس أمام شرع الله وطريقه فرق ثلاث، فريق عرفوا بالتزام الصراط المستقيم حتى أضيف إليهم وعرف بهم، وكانوا فيه قدوة لغيرهم، وهو المنعم عليهم، وفريق جحدوا صراط الله وأحكامه عناداً واستكباراً وهم المغضوب عليهم، وفريق متردد بين الظهور بالإيمان وبين استبطان الكفر وهم (الضالون).

وبذلك استوفت سورة الفاتحة العقيدة في المبدأ والمعاد بها كمال الإنسان من الجانب العلمي، واستوفت طريق العمل الصالح وبه كمال الإنسان من الجانب العملي، وأشارت إلى تاريخ البشرية الفاضلة في التزام الحق علما وعملا؛ وإلى تاريخ البشرية الفاسقة في التنكب عن العلم والعمل. وهذا إجمال لكل ما فصل في القرآن الكريم، ومن هنا كانت الفاتحة مقدمة الكتاب أمُّ الكتاب»[1].

وعندما يتجه إلى تفسير سورة البقرة نراه يجسد الموضوعية في مستهل تفسيره فيقول: «مقاصد السورة: وسورة البقرة من أجمع سور القرآن فقد احتوت على أصول العقيدة وعلى كثير من أدلة التوحيد، كما ذكرت مبدأ خلق الإنسان، ثم وجهت عنايتها إلى أمرين اقتضت الإفاضة فيهما حالة المسلمين التي صاروا إليها بالهجرة من مكة إلى المدينة.

أحدهما: أن المسلمين تركزوا جماعة مستقلة لأول دخولهم المدينة، فبنى النبي مسجده؛ ليؤدي فيه مع المؤمنين الصلوات المفروضة، وليكون بمثابة ندوة جامعة لهم، فيها يتعلمون، وفيها يتشاورون، وفيها يتحاكمون، وآخى النبي ﷺ في الوقت نفسه بين المهاجرين والأنصار، وصاروا جبهة واحدة تؤمن بالله وتدعو إلى الخير والفضيلة، وتحتاج إلى تشريع تنظم به شؤونها.

ثانيهما: أنه قد صار لهم جوار في المدينة غير جوارهم في مكة: جاوروا أهل الكتاب من اليهود والنصارى بعد جوارهم للمشركين في مكة.

---

(١) من هدى القرآن: محمود شلتوت (ص٦ ـ ١١)، ط ـ دار الكتاب العربي.

وبهذين الأمرين نجد السورة تهدف في جملتها إلى غرضين هما:

توجيه الدعوة إلى بني إسرائيل، ومناقشتهم فيما كانوا يثيرون حول الرسالة المحمدية من تشكيكات وشبه، وفي سبيل ذلك أخذت تذكرهم بنعم الله على أسلافهم، وبما انتاب هؤلاء الأسلاف حينما التوت عقولهم عن تلقي دعوة الحق من أنبيائهم السابقين، وارتكبوا ما ارتكبوا من صنوف العناد والتكذيب والمخالفة. واقرأ في ذلك من قوله تعالى في السورة: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون﴾ إلى آخر آية البر في منتصف السورة تقريباً: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾.

وهذا هو الغرض الأول الذي استدعاه جوار المسلمين لأهل الكتاب، أما الغرض الثاني، فهو التشريع الذي بمقتضاه يكون المسلمين جماعة متميزة عن غيرها في عباداتها ومعاملاتها وعاداتها».

وعندما يبدأ في تفسير سورة النساء، ويقدم لها كما يقدم لكل سورة ما يحدد موضوعها ، يعقب ذلك بحديث يتعلق بنظام اجتماعي يعالجه الشيخ بإسلوب فيه عمق وتشويق، فيقول تحت عنوان: سورة النساء تعالج الاستقرار الداخلي والاستقرار الخارجي: « يجدر بنا بعد هذا أن نجمل ما عرضت له سورة النساء من أحكام وارشاد في نواحي الجماعة فنقول:

إن احتفاظ الأمم بكيانها يرتبط بأمرين عظيمين: الاستقرار الداخلي والاستقرار الخارجي .

فالاستقرار الداخلي: أساسه صلاح الأسرة وصلاح المال في ظل تشريع قوي عادل، مبني على مراعاة مقتضيات الطبيعة الإنسانية، مجرداً من تحكيم الأهواء والشهوات؛ وذلك إنما يكون إذا كان صادراً عن حكيم خبير بنزعات النفوس واتجاهاتها، تمتلىء النفس بعظمته وقوته، وغيرته على تشريعه ومحارمه.

والاستقرار الخارجي: أساسه احتفاظ الأمة بشخصيتها والاستعداد لمقاومة الشر الذي يطرأ عليها، والعدو الذي يطمع فيها.

وسورة النساء تكفلت بوضع أسس الأحكام التي تصلح بها هذه النواحي، ونستطيع أن نرد ما عرضت له الصورة إلى الموضوعات الآتية:

الأسرة، المال، أسس الجماعة الإسلامية، مصادر التشريع، ألوان التمرد على التشريع أسس الاستقرار الخارجي، مكافحة الآراء والشبه الضارة، تتويج هذا كله بالدعوة إلى الإيمان بمحمد ﷺ وما جاء به من هداية ونور.»[1].

وهكذا فعل الشيخ شلتوت في تفسيره للسور التي قام بتفسيرها وأبرز فيها موضوعية التفسير بشكل جيد.

وهكذا فعل الدكتور محمد عبد الله دراز الذي نهج التفسير الموضوعي بكل وضوح فيما كتب، وفيما حاضر وفيما ألف، فقال في هذا المجال: «إن السورة مهما تعددت قضاياها فهي كلام واحد يتعلق آخره بأوله وأوله بآخره، ويترامى بجملته إلى غرض واحد كما تتعلق الجمل بعضها ببعض في القضية الواحدة، وأنه لا غنى لمتفهم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضية»[2].

ثم يتناول بالحديث والتعليق كل جانب من هذه الجوانب، ونراه يمس الناحية الاجتماعية مسا بديعاً وتفسيراً جديداً لهذه المعاني كل على حدة.

انظر إليه وهو يتحدث تحت هذا العنوان: « أشارت السورة إلى فكرة الضمان الاجتماعي، ولا يفوت السورة - بعد أن وضعت ما وضعت في جانب المال - أن تنبه إلى أن المحافظة على الأموال ليس معناها قبض اليد عن البر والإنفاق في سبيل الله، وسد حاجة المعوزين والإحسان إليهم، فتأمر بأساس الفضائل التي تهذب النفس، وهو عبادة الله والخلاص له في العبادة، كما تأمر بالإحسان في معاملة الناس، وتخص بالذكر طوائف هي أجدر بالإحسان، والإحسان إليها إحسان إلى النفس وإلى الأسرة وإلى الإنسانية كلها، واقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا (٣٦) الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا (٣٧) وَالَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ

---

(١) تفسير الشيخ شلتوت: دار القلم - القاهرة (بتصرف).

(٢) النبأ العظيم: د. محمد عبد الله دراز (ص١٥٤).

الآخِرِ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِيناً فَسَاءَ قَرِيناً (٣٨) وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيماً (٣٩) ﴾ [النساء: ٣٦ - ٣٩].

وهذه آيات يجدر بالمؤمنين أن يتفهموها، وأن يعرفوا مغزاها، وسيرون أنها تضع لهم أساس ما تعارفه الناس اليوم، ولهجت به ألسنتهم طلباً للتضامن وسبيلاً للعزة القومية، وهو (الضمان الاجتماعي).

فهي تضع أولا عبادة الله وحده أساسا لهذا الضمان، وتجعل عدم الإشراك بالله عنواناً صادقاً لإفراد الله بالعبادة، وعدم الإشراك به شيئاً، وذلك يحفز النفوس إلى الخوف من الله والرجوع إليه في كل شيء فلا يتجه أحد إلا إليه، ولا يخشى إلا إياه، ولا يتلقى حكما أو تشريعا إلا منه ».

وعندما يتحدث عن الأسرة يتناول جانباً أساسياً فيها، وقاعدة مرعية لها خطرها هي: العناية بالوالدين باعتبارهما عماد الأسرة ، والأسرة أساس المجتمع فيقول: «ثم تذكر (الوالدين) وقد جاءت الوصية بالإحسان إلى الوالدين في أربع سور من القرآن الكريم: جاءت في سورة البقرة تذكيراً بالميثاق الذي أخذه الله على بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ [البقرة: ٨٣] ، وجاءت في سورتنا هذه وفي الآية التي هي موضع الحديث: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [النساء: ٣٦]، وجاءت في سورة الأنعام ضمن الوصايا العشر التي وردت في كل دين: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وجاءت في سورة الإسراء ضمن ما قضى به الله وشرعه من الوصايا العامة: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا (٢٣) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (٢٤) ﴾ [الإسراء: ٢٣، ٢٤].

ومما يجدر بنا التنبيه له أن الإحسان في هذه الآيات عدى بالباء، وتعديته بالباء - وهي تدل على معنى الإلصاق - يفيد أنَّ المطلوب أن يتصل البر والإحسان بمن طلب له البر والإحسان دون انفصال ولا مسافة بينهما، وهذا فيه

من الدلالة على تأكيد طلب الإحسان بالوالدين والعناية به ما ليس في التعدية بكلمة (إلى)، وليضم إلى هذا أن الأمر به جعل تاليا للأمر بعبادة الله وحده أو النهي عن الإشراك به، وفي هذا رفع أيما رفع لمقام الأبوة والأمومة.

وقد جاءت الوصية بهما في سورة العنكبوت: ﴿ وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٨) ﴾ [العنكبوت: ٨]، وفي سورة لقمان: ﴿ وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ (١٤) وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (١٥) ﴾ [لقمان: ١٤، ١٥]، وفي سورة الأحقاف: ﴿ وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (١٥) أُوْلَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ وَعْدَ الصِّدْقِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ (١٦) وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ (١٧) أُوْلَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ (١٨) ﴾ [الأحقاف: ١٥ - ١٨].

وبالرجوع إلى آيات تلك السور نجدها تشير إلى السبب في العناية بالوالدين وتنص على مدى طاعتهما، وتتفرد سورة الأحقاف بتصوير صفحتين واضحتين تمثل إحداهما خلق الولد البار الذي أدرك فضل الله عليه بالوالدين، وتمثل الأخرى خلق الولد العاق الذي لم يسمع نصح والديه، بل تأفف منهما وتضجر، هذه عناية القرآن الكريم بشأن الوالدين، ولعلنا ندرك أن العناية بالوالدين إلى هذا الحد لم تكن نظراً لشخصهما فقط، وما قاما به من تربية الولد، وإنما كانت لأنهما عماد الأسرة، ولا بد من تكوين الأمة تكويناً قوياً صحيحاً، يستظل فيه أفرادها بلواء العزة والسعادة، ويمتد منها إلى الأقارب والجيران وسائر حلقات الأمة؛ وبذلك تمتد الفضيلة إلى الأمة كلها، وما الأمة

إلا مجموعة الأسر، يعنيها ما يصيب الأسر، إن شرا فشر، وإن خيراً فخير.

ومما يحقق هذا أنه جاء في آيتنا بعد طلب الإحسان إلى الوالدين طلب الإحسان إلى ذوي القربى، واليتامى، والمساكين، والجار ذي القربى، والجار الجنب، والصاحب بالجنب، وابن السبيل، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل طلب من الإنسان الإحسان إلى ما يملكه ويتصرف فيه وينتفع به، وبذلك طلبت الآية الرحمة والإحسان طلباً عاماً شاملاً، حتى تظهر عاطفة الرحمة والإشفاق بين طوائف الناس، بل طوائف الخلق جميعاً.

ولا ريب أن ذلك من أقوى الوسائل التي تكفل العزة والسيادة في الأمة.

ثم تشير الآيات بعد ذلك إلى أن التقصير في هذا الحق الاجتماعي شأن المختالين الفخورين، وهم المتكبرون الذين يظهر أثر كبرهم في عملهم، أو فيه، وفي أقوالهم، ومثل هؤلاء لا يعترفون ـ لما في قلوبهم من كبر عملي أو قول بحق الغير ـ على أنفسهم فهم لا يرون في الحياة إلا أنفسهم، ومتعة أنفسهم، ولا يرون حقاً عليهم لغيرهم خالقا كان أو مخلوقا، وقد جعلهم الله صنفين من طبيعة كل منهما ألا يعترف لله بشكر على نعم، ولا لخلق بحق عليه: ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ [النساء: ٣٧، ٣٨] الآية، أو: ﴿وَالَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ﴾ [النساء: ٣٨] فالبخل يمنع الحق، والمرائي ينفق الحق نفسه في جلب مظاهر الفخر الكاذب، وحسب هذين تسجيل القرآن الكريم عليهم أن قرينهم الذي أغراهم بهذا الموقف من الله، ومن خلق الله هو الشيطان منبع الشر والمغري بالفساد: ﴿وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾ [النساء: ٣٨]»[1].

وهذا هو الدكتور محمد عبد الله دراز الذي كتب كتابه «النبأ العظيم»، وكأنه في جملته وتفصيله يتحدث عن الموضوعية بكل وضوح فيقول: «واعلم أنه ليس من همنا الآن أن نكشف لك عن جملة الوشائج اللفظية والمعنوية، التي تربط أجزاء هذه السورة الكريمة بعضها ببعض، فتلك دراسة تفصيلية لها محلها من كتب التفسير، ذلك ولو نشاء لأريناك في القطعة الواحدة منها أسباباً ممدودة عن أيمانها وعن شمائلها، تمت بها إلى الجار ذي القربى والجار الجنب، في شبكة

---

(١) الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير: د. عبد الغفار عبد الرحيم (ص ٣٦٤ ـ ٣٦٨)، ط ـ دار الأنصار بالقاهرة (بتصرف).

من العلائق يحار الناظر إلى خيوطها، مع أيها يتجه؟ ولا يدري أيها هو الذي قصد بالقصد الأول.

وإنما نريد أن نعرض عليك السورة عرضا واحداً نرسم به خط سيرها إلى غايتها، ونبرز به وحدة نظامها المعنوي في جملتها، لكي ترى في ضوء هذا البيان كيف وقعت كل حلقة موقعها من تلك السلسلة العظمى.

بيد أننا قبل أن نأخذ فيما قصدنا إليه نحب أن نقول (كلمة) ساق الحديث إليها: وهي أن السياسة الرشيدة في دراسة النسق القرآني تقضي بأن يكون هذا النحو من الدرس هو الخطوة الأولى فيه، فلا يتقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضعية بين جزء جزء منه - وهي تلك الصلات المبثوثة في مثاني الآيات ومطالعها ومقاطعها - إلا بعد أن يحكم النظر في السورة كلها بإحصاء أجزائها، وضبط مقاصدها، على وجه يكون معوانا له على السير في تلك التفاصيل عن بينة؛ فقديما قال الأئمة: «إن السورة مهما تعددت قضاياها فهي كلام واحد يتعلق آخره بأوله، وأوله بآخره، ويترامى بجملته إلى غرض واحد، كما تتعلق الجمل بعضها ببعض في القضية الواحدة، وإنه لا غنى لمتفهم نظم السور عن استيفاء النظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضية». كما أسلفت من حديث عن منهج الدكتور دراز.

وبهذا تعرف مبلغ الخطأ الذي يتعرض له الناظرون في المناسبات بين الآيات، حين يعكفون على بحث تلك الصلات الجزئية بينها بنظر قريب إلى القضيتين أو القضايا المتجاورة، غاضين أبصارهم عن هذا النظام الكلي الذي وضعت عليه السورة في جملتها: « فكم يجلب هذا النظر القاصر لصاحبه من جور عن القصد؟ وكم ينأى به عن أروع نواحي الجمال في النظم، وهل يكون مثله في ذلك إلا كمثل امرىء عرضت عليه حلة موشية دقيقة الوشي؛ ليتأمل نقوشها، فجعل ينظر فيها خيطا خيطا ورقعة رقعة، لا يجاوز ببصره موضع كفه، فلما رآها يتجاور فيها الخيط الأبيض والخيط الأسود وخيوط أخر مختلف ألوانها اختلافاً قريباً أو بعيداً، لم يجد فيها من حسن الجوار بين اللون واللون ما يروقه، ولكنه لو مد بصره أبعد من ذلك إلى طوائف من نقوشها لرأى من حسن التشاكل بين الجملة والجملة، ما لم يره بين الواحد والواحد، ولتبين له

من موقع كل لون في مجموعته بإزاء كل لون في المجموعة الأخرى ، ما لم يتبين له من قبل حتى إذا ألقى على الحلة كلها نظرة جامعة تنتظم أطرافها وأوساطها، بدا له من تناسق أشكالها ودقة صنعتها ما هو أبهى وأبهر، فكذلك ينبغي أن يصنع الناظر في تدبره لنظم السورة من سور القرآن»[1].

وجاء بعد ذلك الدكتور محمد البهي الذي أخرج لنا تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم مطبقاً فيه الفكرة الموضوعية بكل وضوح وبيان.

وقبل أن يبدأ في تفسيره كتب كتابا بعنوان: «نحو القرآن» تحدث فيه عن الموضوعية فيقول: «كلما كان مصدر التوجيه موضوعيا كلما كان أقرب إلى التعبير عن المستوى الإنساني الرفيع في التفكير وفي الذوق وفي الإرادة وفي العمل، وفي الوقت نفسه كلما بعد أن يكون في مقدور الإنسان المتوسط، ويكاد يكون خاصا بأصحاب المواهب، والمنفردين في نشاط الإنسان الفكري والذوقي والإرادي أو العملي، فإذا خلص مصدر التوجيه لموضوعية التوجيه ولموضوعية المبادىء التي تصور القيم الرفيعة في الفكر الإنساني، وفي صفاء العلاقات واتسامها بجمال الإنسانية، وفي العمل والتطبيق وبعده عن الضلال والحيرة. كان هذا المصدر فوق طاقة البشر ، وبالتالي كان معجزاً للإنسان مهما استعان في مثله بآخرين معه في الطاقة والقدرة على الإنتاج.

وحينئذ يقال: إن هذا المصدر معجز، كما يقال إن الذي يدعو لما فيه، يدعو بتكليف من قوة فوق قوة الإنسان وليس من ذاته، وقد اختير هذا الداعي من تلك القوة المتفوقة؛ لأداء رسالة الدعوة إليه فهو رسول وما يدعو إليه رسالة، وإذا ثبت أن رسالة الله التي أرسل بها رسول لم تزل تصور موضوعية التوجيه البشري فيها؛ لخلوها من التحريف، فإنها عندئذ تكون الأصل أيضاً في بناء الحضارة الإنسانية، أي في بناء ذلك الإطار الذي يضم كل قيمة رفيعة يسعى إليها الإنسان»[2].

وأفاض الدكتور البهي ـ عليه رحمة الله ورضوانه ـ في بيان موضوعية التفسير

(١) النبأ العظيم «نظرات جديدة في القرآن» د. محمد عبد الله دراز: (ص١٥٣ ـ ١٥٤)، مطبعة السعادة، القاهرة.

(٢) «نحو القرآن» د. محمد البهي: (ص٧)، ط ـ مكتبة وهبه.

في هذا الكتاب كل إفاضة وبيان، ثم إتجه إلى كتابة التفسير على هذا النحو الذي وضعه، فكان صاحب الفكرة ومطبقها بكل وضوح، ولكنه قدم لذلك بمقدمة هادفة إلى تقريب الفكرة إلى كل الأذهان، فقال: «إذا كان المتقدمون من علماء المسلمين خدموا القرآن الكريم بتجليه معاني كلماته وآياته. وبيان موقعها في فصاحة العرب في الإسلوب والتراكيب، والإعجاز. واستخلاص الأحكام الفقهية منها والاستدلال بها على بعض الآراء والاتجاهات في العقيدة والمذاهب الكلامية للطوائف المختلفة. فإن ذلك لم يكن الطريق الأفضل الذي يشير إلى القيمة الذاتية الحقيقية للقرآن، كدليل صادق على رسالة الرسول عليه الصلاة والسلام، وإنما كان أشبه بتوضيح مفكك للهداية الإلهية، وربما كان التفسير الموضوعي، أو استخلاص جوانب هذه الهداية، بحيث تحدد أهداف الرسالة، هو السبيل الأيسر للإيمان بمستواها الرفيع الذي يعجز عنه البشر، ومحاولة التفسير الموضوعي لم تحظ لديهم، بمثل ما حظي عندهم، ووقوفهم عند حد الآيات. والعناية بتراكيبها. وارتباط اللاحق بالسابق.

والتفسير الموضوعي ليس تفسير جملة من الآيات. ولا استخلاص مضمونها في وحدة قرآنية واحدة، وإنما هو استخلاص مضمون الكتاب ككل، من نظرة موضوعية شاملة مرة. أو استخلاص موضوع محدد: كمنهج القرآن في تطوير المجتمع، أو موقف القرآن من المادية، مرة أخرى. أو استخلاص هدف السورة الواحدة وما عنيت بإبرازه في إطار الدعوة كلها، مرة ثالثة.

تحديد مفهوم تعريفي للفكرة الموضوعية:

مما سبق تتضح ضرورة تأخير النظر في تحديد مفهوم تعريفي للفكرة الموضوعية؛ ذلك أنه كان لا بد أن نتدرج مع الفكرة ونتطور معها طوراً بعد طور، حتى نستطيع استخلاص فكرة وتكوين رأي في هذا التحديد، وأستطيع الآن أن أقول أن الدكتور محمد البهي ـ رحمه الله ـ قد أسهم بشكل مباشر في تحديد هذا المفهوم مستفيداً من الأفكار السابقة عليه، ومستعيناً بنظرته الصائبة في هذا الميدان، وإن شاب رأيه شيء بسيط من الغلو أو الغموض.

يقول الدكتور البهي: «إذا كان المتقدمون من علماء المسلمين خدموا القرآن بتجلية معاني كلماته وآياته، وبيان موقعها في فصاحة العرب في الإسلوب

والتراكيب والإعجاز واستخلاص الأحكام الفقهية منها، والاستدلال بها على بعض الآراء والاتجاهات في العقيدة والمذاهب الكلامية للطوائف المختلفة، فإن ذلك لم يكن الطريق الأفضل الذي يشير إلى القيمة الذاتية الحقيقية للقرآن، كدليل صادق على رسالة الرسول ﷺ، وإنما كان أشبه بتوضيح مفكك للهداية الإلهية، وربما كان التفسير الموضوعي، أو استخلاص جوانب هذه الهداية، وربما كان بحيث تحدد أهداف الرسالة، هو السبيل الأيسر للإيمان بمستواها الرفيع الذي يعجز عنه البشر.

ومحاولة التفسير الموضوعي لم تحظ لديهم بمثل ما حظي عندهم، ووقوفهم عند حد الآيات، والعناية بتراكيبها، وارتباط اللآحق منها بالسابق، والتفسير الموضوعي ليس تفسير جملة من الآيات، ولا استخلاص مضمونها في وحدة قرآنية واحدة، وإنما هو استخلاص مضمون الكتاب ككل من نظرة موضوعية شاملة مرة، أو استخلاص موضوع محدد كمنهج القرآن في تطوير المجتمع، أو موقف القرآن من المادية مرة أخرى، أو استخلاص هدف السورة الواحدة، وما عنيت بإبرازه في إطار الدعوة كلها مرة ثالثة»[1].

وكأن مراد الدكتور البهي هنا، القول بأن هذه الفكرة تطلق ويراد بها آيات السورة الواحدة، وتكوينها فكرة واحدة وتطلق، ويراد بها الموضوع الواحد المفرق في أكثر من سورة، ثم يعطي في النهاية تكاملاً موضوعياً للقرآن؛ لأن روح القرآن الآسر بروعته الناصع بفكرته، قد جاء على نسق فريد معجز بتركيبه، كما هو معجز بآياته وألفاظه، والشيء الذي لا أتفق فيه مع الدكتور البهي، أو الغامض في كلامه: أنه جعل خدمة العلماء السابقين على اختلاف أنواعها أنها لم تكن الطريق الأفضل الذي يشير إلى القيمة الذاتية الحقيقية للقرآن، وإنها أشبه بتوضيح مفكك للهداية، وهذا لا يسلم له على اطلاقه.

وعندي أن هؤلاء العلماء قد خدموا القرآن خدمة أو خدمات جليلة، لكن الشيء الذي كنا لا نراه مناسباً فيهم: الإغراق في المباحث الكلامية أو اللفظية أو البلاغية بشكل يبعد الناظر فيه عن الهدف الإلهي، الذي جاء به القرآن، وهو بنص القرآن: الهداية للتي هي أقوم، ولو أضاف الدكتور البهي جهده وفهمه

---

(١) «نحو القرآن» د. محمد البهي: (ص٨٩)، ط ـ وهبه القاهرة.

وتحيده للفكرة الموضوعة لمن سبقه؛ لتضافرت الجهود العلمية بغية الوصول إلى هدف واحد.

أقول لو فعل ذلك لكان أجدى وأوضح، وأقرب إلى الاتفاق على منهج واحد، خصوصاً وقد سبقه الشيخ أمين الخولي في كتابه «مناهج تجديد»، الذي قامت بدراسته بنت الشاطئ، فقالت عند تناولها للتفسير البياني: «والأصل في منهج التفسير الأدبي - كما تلقيته عن أستاذي - هو التناول الموضوعي، الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه، فيجمع كل ما في القرآن عنه »، إلى أن قالت: «وأتجه بمحاولتي اليوم إلى تطبيق المنهج في تفسير بعض سور قصار، ملحوظ فيها وحدة الموضوع». كما سبق أن أشرت عند الكلام عن الدكتورة بنت الشاطئ.

وتأخذ الفكرة طريقها للانتشار لدى الدكتور محمد محمود حجازي - رحمه الله -، فيصدر في الوحدة الموضوعية في القرآن كتاباً هو في الأصل رسالة دكتوراه، يحدد فيه بشكل واضح غرضه من الوحدة الموضوعية، كفهم جزيء للفكرة كما سيتضح.

فيعرف الوحدة الموضوعية: بأنها مركب وصفي ، ومعناها: إتحاد الموضوع الذي ذُكِر متناثراً، وأنه لا تباين فيه، ولا اختلاف، بل يؤلف وحدة موضوعية له كاملة، كما نقول بعبارة أخرى - وحدة الموضوع - وأما الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم فالمراد بها: البحث عن القضايا الخاصة التي عرض لها القرآن في سوره المختلفة؛ ليظهر ما فيها من معان خاصة تتعلق بالموضوع العام الذي نبحثه؛ لنحقق الهدف، وهو الوحدة الموضوعية في القرآن. ثم يتوصل بعد بحث وتحقيق في قضية السورة الواحدة كوحدة موضوعية إلى عدة حقائق أوردها على النحو التالي:

«ويمكننا أن نقول استنادا لما رويناه من آراء جهابذة العلماء، وبما قمنا به من أبحاث أن:

١ - السورة الواحدة وحدة كاملة لها هدف واحد، قد تستتبع أغراضا مختلفة.

٢ - السورة الواحدة لها طابع خاص في اللفظ والسياق والفواصل وختام الآيات، ولها في الوصول إلى هدفها طرق خاصة.

٣ ـ كل موضوع ذكر في السورة سواء كان قصة أو غيرها، فهو مناسب كل المناسبة للسورة ولا بد منه.

٤ ـ إذا كرر الموضوع الواحد، فهو في كل سورة يناسبها شكلاً وموضوعاً.

٥ ـ لم تكرر القصة في سورة واحدة أبداً»[١].

وعندما نعمق النظر في كلام أستاذنا الدكتور حجازي: نجد أنه جمع في كلامه وبحثه بين الفكرة الجزئية وهي وحدة الموضوع أو الوحدة الموضوعية، وبين الفكرة الكلية وهي ما عبر عنها في فقرة رقم (٤)، فيتحقق لدينا ما قاله الدكتور البهي، وهو ما سبق ذكره آنفا؛ لنصل بذلك إلى تحديد تعريفي للفكرة؛ لكي تأخذ طريقا آخر في التطبيق الأكثر انتشاراً، وذيوعاً، ومنهجية لدى المشتغلين بالدراسات القرآنية.

وهنا نجد باحثا ومفسراً جعل من هذه الفكرة أساساً لمنهجه في التفسير، هو سيد قطب رحمه الله تعالى حيث وضعها موضع التطبيق في تفسيره «الظلال»، فهو لا يتناول تفسير سورة إلا إذا استعرضها موضوعياً، بشكل يتفق كثيراً مع سابقيه.

فيقول عن سورة البقرة: «ومن ثم يلحظ من يعيش في ظلال القرآن أن لكل سورة من سوره شخصية مميزة، شخصية لها روح يعيش معها القلب، كما لو كان يعيش مع روح حي مميز الملامح والسمات والأنفاس، ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص، ولها جو خاص يظلل موضوعاتها كلها، ويجعل سياقها يتناول هذه الموضوعات من جوانب معينة تحقق التناسق بينها وفق هذا الجو، ولها إيقاع موسيقي خاص، إذا تغير في ثنايا السياق، فإنما يتغير لمناسبة موضوعية خاصة، وهذا طابع عام في سور القرآن جميعا، ولا يشذ عن هذه القاعدة طوال السور كهذه السورة»[٢].

من هنا لا يصح أن ننكر جهود مخلصة قديماً وحديثاً أسهمت في إبراز الوحدة الموضوعية، ولا يرد على الخاطر بشكل قاطع أن هناك اختلافاً في

---

(١) «الوحدة الموضوعية» د. محمد محمود حجازي: (ص٥٢، ٥٣)، ط ـ دار الكتب الحديثة، القاهرة.

(٢) في ظلال القرآن: (١/ ٢٣)، ط ـ السابعة دار المعرفة، بيروت.

وجهات النظر، أو تنافراً في المنهج الموضوعي، فكل محاولة تدل في حقيقتها على إخلاص وفكر وصدق يأخذ بيدنا؛ ليضعنا أمام هذا المنهج الذي لا يعدو أن يكون منهجاً جديداً قديماً من مناهج البحث في إعجاز القرآن، وهذا ما أجمع عليه أهل العلم الفاقهين والدارسين، وجهرت به أصواتهم أو كتاباتهم، مما دفع الباحثين في هذا الميدان إلى إخراج نتاجهم العلمي في تفسير القرآن بهذه المسميات الواضحة، فهذا هو الدكتور حسن باجودة يخرج لنا ضمن جهوده العلمية في سورة من سور القرآن بعنوان: الوحدة الموضوعية في سورة يوسف.

ولقد نلحظ أنه قد غلبت عليه الناحية الفنية اللغوية من ناحية صناعية باعتباره أستاذاً للدراسات القرآنية البيانية، فيقول: «المراد بالوحدة الموضوعية: أن يكون العمل الفني متماسكاً إلى أبعد درجات التماسك، بحيث أن كل جزئية تفضي إلى التي تليها، ولا يمكن حذف جزئية واحدة؛ لأن العمل الفني يستغني عنها، أو إضافة جزئية أخرى يفتقر إليها، وينبغي أن نقرر ابتداء أن القرآن الكريم يجمع أحسن ما يكون الجمع بين الناحيتين الفنية والدينية، وأن الناحية الفنية وسيلة دائمة للناحية الدينية، ويستحيل فصل الواحدة عن الأخرى»[1].

أما الدكتور رؤوف شلبي، فقد اتجه اتجاهاً مباشراً للتفسير الموضوعي في السور التي تناولها، فكان ينظر في جو السورة القرآنية وهدفها وموضوعاتها، وهو يجعل التفسير الموضوعي الذي يهتم بالموضوعات ـ أي الوحدة الموضوعية ـ يجعل هذا اللون من التفسير في حاجة إلى التفسير الموضوعي من حيث هو فكرة واضحة المعالم في تناسق وتعانق الآيات والأهداف التي ترمي إليها في السورة، أو في سور القرآن، فيقول: «إن التفسير الموضوعي يحيط الفكر الإنساني بفقه القرآن الكريم، ومنهجه في معالجة القضايا، ويوضح حاجة المسلمين إلى هذا اللون من التفسير بعيداً عن الاصطلاحات الفنية»، وقد جرى في تفسيره للسور التي شرحها على نحو لا يبعد كثيراً عن منهج سيد قطب رحمه الله تعالى إن لم يتفق معه كل الاتفاق »[2].

---

(١) الوحدة الموضوعية: (ص٣٥)، د. حسن باجودة، ط ـ الثانية تهامة جدة.

(٢) تفسير الطيب من القول: (ص٢٢، ٢٣)، د. رؤوف شلبي، ط ـ دار الأنصاري، القاهرة.

ولعلي بعد أن جبت هذه الآفاق جريا وراء الفكرة، ومتابعة لتطويرها، ومشاهدة لتطبيقها، أقول: إن التفسير الموضوعي، أو وحدة الموضوع أصبح حقيقة واقعة في الدراسات القرآنية الحديثة أصالة ومعرفة؛ ليجمع الناس على الحقيقة القرآنية التي تخرجهم من ضلالات الزيغ والافتراء إلى نور الهداية والاقتداء، دون عنت ولا مشقة، ودون بعد أو إكراه، فنكون بذلك قد أحسنا العلاقة بالقرآن الكريم قولاً وعملاً، فنستحق بذلك أقوم وأعدل طريق في الحياة، إذ القرآن في حقيقته: إنما هو يهدي للتي هي أقوم.

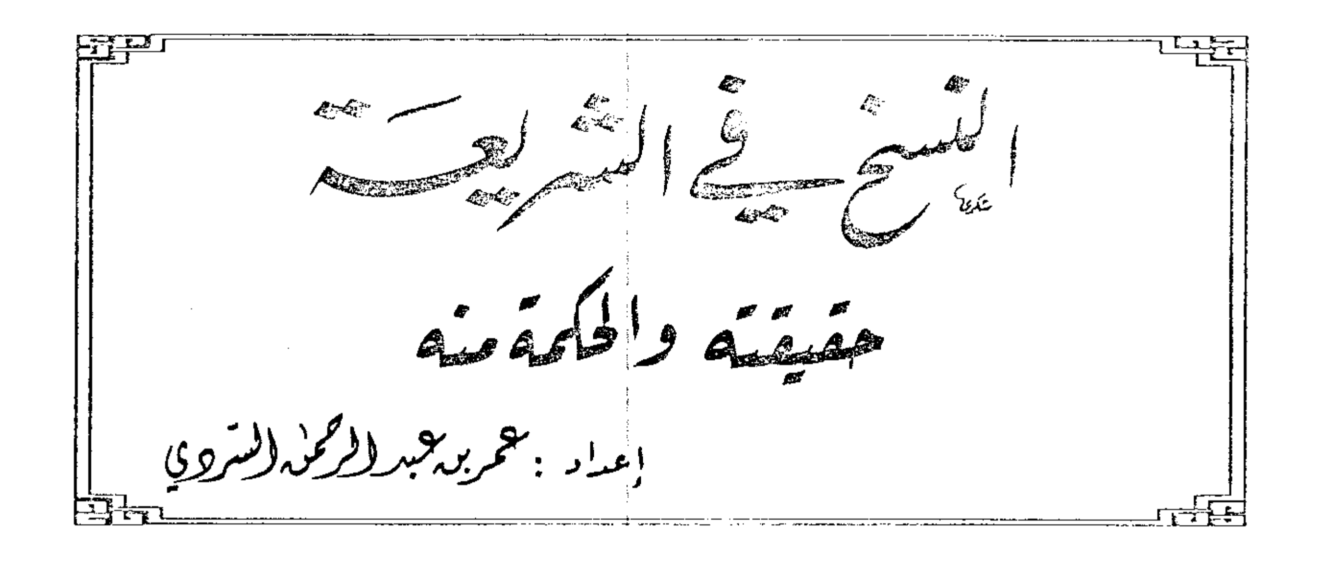
وحاجة الأمة ماسة إلى فهم القرآن الذي هو حبل الله المتين، والذكر الحكيم، والصراط المستقيم على هذا النحو؛ بغية القيام ببعض حقه علينا، ومن ثم تطبيقه والعمل به في كل شأن من شؤون حياتنا، لقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (١٥) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (١٦)﴾ [المائدة: ١٥، ١٦].

وأخلص من كل ما تقدم إلى القول: بأن الفكرة الموضوعية كانت مجرد فكرة ضمن أفكار المشتغلين بالقرآن، ثم أصبحت بهذا التطبيق بابا مفتوحاً لكل راغب في دراسة القرآن، دراسة هادفة محققة لغرض أساسي من نزول القرآن، ويكون هذا وفاءاً بالأمانة، وقياماً بها على أحسن وجه، وخروجاً من المسؤولية عن التقصير والهجر والترك وعدم التطبيق، لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠].

وقد لاحظتُ أن هذا الباب قد ولجه كثير من المشتغلين بالدراسات القرآنية، فيظهر هذا من المنشور من جهودهم، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن هؤلاء قد التقطوا الفكرة على النحو الذي عَالجْتُه ونسجوا على منوالها، وهكذا نصل إلى ما قد سعينا إليه: من أن الفكرة أصبحت حقيقة واقعة في الدراسات المعاصرة.

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن موضوع النسخ في الشريعة يُعدّ من أجلّ الموضوعات التي نالت اهتمام المصَنِفين والباحثين، المتقدمين منهم والمتأخرين، فقد عُنوا به عناية فائقة، وصنفوا فيه التصانيف الكثيرة؛ لِما يحتويه من فوائد عظيمة لا يستغني عنها أحد من أهل العلم، ولا ينكرها إلا أرباب الجهل، لما يترتب عليه من النوازل في الأحكام، ومعرفة الحلال من الحرام. قال أبو بكر الحازمي رحمه الله: «هو علم ذو غور وغموض دارت فيه الرؤوس، وتاهت في الكشف عن مكنونه النفوس. وهذا الفن من تتمات الاجتهاد، إذ الركن الأعظم في باب الاجتهاد معرفة النقل. ومن فوائد معرفة النقل: الناسخ والمنسوخ، إذ الخطب في ظواهر الأخبار يسير، وتجشم كلفها غير عسير، وإنما الإشكال في كيفية استنباط الأحكام من خبايا النصوص، ومن التحقيق فيها: معرفة أول الأمرين وآخرهما إلى غير ذلك من المعاني»[1].

روى الطبري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في تفسير قول

---

(١) «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار» للحازمي: (٤، ٦).

الله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [البقرة: ٢٦٩]: «يعني: المعرفة بالقرآن، ناسخه ومنسوخه، محكمه ومتشابهه، مقدمه ومؤخره، وحلاله وحرامه»[(١)].

وروى أبو بكر الحازمي بسنده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه مرَّ على قاص (بالكوفة)، فقال له: «تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت وأهلكت!». وروى مثله أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما. ثم قال رحمه الله: «والآثار في هذا الباب تكثر جداً، وإنما أردنا نبذا منها ليُعلم شدة اعتناء الصحابة بمعرفة الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ إذ شأنهما واحد»[(٢)].

تَعريف النَسخ وبَيان حَقيقته:

النسخ في اللغة على معنيين:

الأول: الرفع والإزالة: تقول العرب نسخت الشمسُ الظلَّ وانتسخته: أزالته، بمعنى أذهبت الظل وحلّت محله، ونسخت الريح آثار الديار: غيرتها، والشيء ينسخ الشيء نسخاً: أي يزيله ويكون مكانه[(٣)].

الثاني: النقل والتحويل: يقال نسخت الكتاب واستنسخته: أي نقلت ما فيه حرفاً بحرف، ومنه قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية: ٢٩]، أي نستنسخ أعمالكم من اللوح المحفوظ، فننقلها في الصحف. ومنه تناسخ المواريث بانتقالها من قوم إلى قوم، وتناسخ الأرواح انتقالها من جسد إلى آخر عند من يعتقد ذلك من الضالين.

والنسخ في اصطلاح أكثر علماء الأصول: هو رفع الحكم الشرعي بدليل

---

(١) انظر «جامع البيان في تفسير القرآن» للطبري: (٣/٣/٦٠)، «وزاد المسير» لابن الجوزي: (١/٣٢٤).

(٢) «الاعتبار»: (٦، ٧).

(٣) «لسان العرب»: (٣/٦٢٤).

شرعي متأخر[1]. وقيل: هو بيان لانتهاء مدة الحكم المطلق[2].

والذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً. وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأن المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً. فصار مثل الناسخ والمنسوخ. وكذلك العام مع الخاص إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم؛ لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ. إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دلَ عليه الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول[3]، والمبين مع المبهم كالمقيد مع المطلق. فلما كان كذلك استسهل اطلاق لفظ (النسخ) في جملة هذه المعاني؛ لرجوعها إلى شيء واحد[4].

وقال ابن القيم رحمه الله: «مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ، رفع الحكم بجملته تارة، وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص، أو تقييد، أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه، حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً؛ لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم: هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه

---

(١) «مختصر منتهى الوصول» لابن الحاجب: (٢/ ١٨٥)، وانظر «الكوكب المنير» في مختصر التحرير: (٢٥٤).

(٢) «المغني في أصول الفقه» لجلال الدين الخبّازي: (٢٥١).

(٣) وبهذا الاعتبار وغيره فرق علماء الأصول بين التخصيص، والنسخ الكلي للأحكام.

(٤) «الموافقات في أصول الأحكام» للشاطبي: (٣/ ١٠٨).

به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «كانوا[2] يسمون ما عارض الآية ناسخاً لها، فالنسخ عندهم اسم عام لكل ما يرفع دلالة الآية على معنى باطل، وإن كان ذلك المعنى لم يرد بها، وإن كان لا يدل عليه ظاهر الآية، بل قد لا يفهم منها وقد فهمه منها قوم[3] فيسمون ما رفع ذلك الإيهام والإفهام نسخاً، وهذه التسمية لا تؤخذ عن كل واحد منهم.

وأصل ذلك (من إلقاء) الشيطان، ثم يحكم الله آياته، فما ألقاه الشيطان في الأذهان من ظن دلالة الآية على معنى لم تدل عليه، سمى هؤلاء ما يرفع ذلك الظن نسخاً، كما سموا قوله: ﴿فاتَّقوا الله ما استطعتُم﴾ [التغابن: ١٦]، ناسخاً لقوله: ﴿اتَّقوا الله حقَّ تُقاته﴾ [آل عمران: ١٠٢]، وقوله: ﴿لا يُكلِّفُ اللّهُ نفساً إلاّ وُسعَها﴾ [البقرة: ٢٨٣ - ٢٨٦]، ناسخاً لقوله: ﴿وإن تُبْدُوا ما في أنفُسكُم أو تُخفُوهُ يُحاسبْكُم به اللهُ فيغفرُ لمن يشاءُ ويُعذِّبُ من يشاءُ﴾ [البقرة: ٢٨٣ - ٢٨٦]، وأمثال ذلك»[4].

والنسخ في الأحكام جائز عقلاً وواقع شرعاً. وقد اتفق أهل الإسلام على ثبوته سلفاً وخلفاً، ولم يخالف في ذلك أحد إلا من لا يعتد بخلافه ولا يؤبه لقوله.

الفرق بين النسخ والبَداء:

البداء: هو الظهور بعد الخفاء، يقال: بدا لنا سور المدينة، وبدا لنا الأمر الفلاني - أي ظهر بعد خفائه - وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وبدا لهُم من الله ما لمْ يكُونُوا يحتسبُون﴾ [الزمر: ٤٧].

فحقيقة البداء: استدراك ما كان خافياً مستوراً عمن بدا له العلم به بعد

(١) «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم: (١/ ٣٥).

(٢) أي: السلف الصالح رضي الله عنهم.

(٣) أي: طريق التوهم والخطأ.

(٤) «مجموع الفتاوى» لشيخ الإسلام ابن تيمية: (١٣/ ٢٩ - ٣٠).

خفائه عليه[1]. وهو يلحق بالبشر لنقصهم وجهلهم وغفلتهم؛ لأن الذي يبدو له الأمر بعد أن لم يعلم الجاهل به قبل أن يبدو له.

ولا يجوز البداء في حق الله تبارك وتعالى، فإنه يعلم ما يكون إلى يوم القيامة: ﴿لا يخفىٰ عليه شيءٌ في الأرض ولا في السماء﴾ [آل عمران: ٥]، ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها﴾ [الحديد: ٤]، ﴿ويعلم ما في البرِّ والبحر وما تسقط من ورقةٍ إلاَّ يعلمها ولا حبةٍ في ظلمات الأرض ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلاَّ في كتابٍ مبينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، ﴿بكل شيءٍ عليمٌ﴾ [الحديد: ٣]، فيستحيل في حقه سبحانه وتعالى البداء، وإنما تتبدل شرائعه وأحكامه بتقديره ومشيئته؛ مراعاة لتغير أحوال العباد ومصالحهم من زمن إلى آخر، وكل ذلك يجري بعلمه ومشيئته، لا رادَّ لقضائه، ولا معقب لحكمه، فهو رب العالمين القائم بتدبير خلقه لا مالك غيره، ولا مدبر سواه: ﴿لله الأمر من قبلُ ومن بعدُ﴾ [الروم: ٤].

فإذا عُرف معنى البداء، وأنه مستلزم للعلم بعد الجهل، والظهور بعد الخفاء، وأن ذلك مستحيل في حق الله تعالى، فالنسخ ليس كذلك. إذ إنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى في الأول أن الفعل من زيدٍ مصلحةٍ في وقت، مفسدة في وقت آخر، فيأمر بالمصلحة في وقتها، ثم ينهى عن المفسدة في وقتها، فيكون ذلك نسخاً للأمر الأول، ولا يلزم من ذلك أن يكون قد ظهر له ما كان خافياً عليه، ولا أن يكون قد أمر بما فيه مفسدة، ولا نهى عما فيه مصلحة، فلا يكون ذلك بداء.

قال ابن الجوزي رحمه الله: «الفرق بين النسخ والبداء من وجهين:

الأول: أن النسخ تغيير عبادة أمرَ بها المكلف، وقد علم الآمر حين الأمر أن لتكليف المكلف بها غاية ينتهي الإيجاب إليها، ثم يرتفع بنسخها، والبداء أن ينتقل الآمر عن ما أمر به وأراده دائماً بأمر حادث لا بعلم سابق.

والثاني: أن سبب النسخ لا يوجب إفساد الموجب؛ لصحة الخطاب الأول، والبداء يكون سببه دالاً على إفساد الموجب؛ لصحة الأمر الأول، مثل أن يأمره بعمل يقصد به مطلوباً، فيتبين أن المطلوب لا يحصل بذلك الفعل فيبدو له ما

---

(١) «أحكام الفصول» للباجي: (٣٩٣).

يوجب الرجوع عنه، وكلا الأمرين يدل على قصور في العلم، والحق عز وجل منزه عن ذلك»[1].

قلت: ولمّا خفي هذا الفرق بين النسخ والبداء على طوائف من اليهود والروافض؛ منعت اليهود من النسخ في الشرائع وأنكرته. وجوزت الرافضة البداء على الله تعالى؛ لتجويزهم النسخ مع تعذر التفريق عندهم بينه وبين البداء، أو لأغراض سيئة في نفوسهم جعلتهم على ذلك. واحتجوا لقولهم بما نقلوه من نقل فاسد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن إلى يوم القيامة».

وذكر الكليني في «الكافي» عن علي (الرضا) بن موسى (الكاظم)، قال: «ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر وأن يقول بالبداء».

وذكر النوبختي في كتابه «فرق الشيعة»: أن جعفر (الصادق) بن محمد (الباقر) نص على إمامة إسماعيل ابنه وأشار إليه في حياته[2]، ثم إن إسماعيل مات في حياة والده، فقال: «ما بدا الله في شيء كما بدا له في إسماعيل ابني»، أي ظهر له سبحانه من أمر إسماعيل ما كان خافياً عليه.

فلزم الروافض على ذلك وصف الله عز وجل بالجهل، وأنه يظهر له من الأمور ما كان قد خفي عليه من قبل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فهو الذي لا تخفى عليه خافية، ومن قال بتجدد علمه جل وعلا كفر بإجماع أئمة أهل السنة. قال الإمام أحمد رحمه الله: «من قال: إن الله تعالى لم يكن عالماً حتى خلق لنفسه علماً يعلم به فهو كافر»[3].

ومما تقدم يتجلى لنا الفرق بين النسخ في الأحكام الشرعية والبداء. الذي هو من الصفات البشرية التي ينزه عنها رب البرية.

---

(١) «نواسخ القرآن» لابن الجوزي: (١٦).

(٢) وهذا في اعتقادهم بمثابة النص من الله تعالى في تولية إسماعيل منصب الإمامة؛ لأن المخبر بذلك هو جعفر الصادق رضي الله عنه، وهو عندهم إمام معصوم لا يخطىء، ولا يُخبر إلا بما يوافق مراد الله تعالى.

(٣) «الكوكب المنير» مختصر التحرير، لأبي العباس أحمد الفتوحي: (٢٥٧).

بيان محل النسخ من الشريعة:

إن ما كان من الأحكام الكلية، والقواعد الأصولية في الدين لم يقع فيه نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية، وأحكام فرعية؛ بدليل الاستقراء التام للنصوص، وإن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، ومن استقرىء كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى[1].

كما أن الأحكام الكلية، والأصول العلمية والعملية للدين لا تخرج عن كونها مصلحة لجميع الناس على اختلاف أزمانهم وأحوالهم، فهي لا تكون مصلحة في زمن دون زمن، ولا لأمة دون أمة، بخلاف بعض الأفعال والأحكام الفرعية التي قد تكون مصلحة تقوم دون غيرهم، أو تكون مصلحة في وقت دون آخر، فلا يكون النسخ في حقها ممتنعاً.

لهذا كان شرائع الأنبياء جميعاً متفقة في أصولها ومبادئها الأساسية مع أنها قد تكون مختلفة في فروعها وتفاصيلها الجزئية، كما قال تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨].

واتفاق دعوة الأنبياء في الأصول العلمية هو اتفاقهم على مبادىء التوحيد من إخلاص العبودية لله وحده، والكفر بما يعبد من دونه، والبراءة من الشرك وأهله، كما أخبر الله تعالى بذلك في قوله: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ (٢٥) ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وعلى هذا المعنى يتنزل قول النبي ﷺ: (الأنبياء أخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد)[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فجميع الرسل متفقون في الدين الجامع في الأصول الاعتقادية والعلمية، كالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، والعملية، كالأعمال العامة المذكورة في سورة الأنعام، والأعراف، وبني

---

(١) «الموافقات في أصول الشريعة» للشاطبي: (٣/ ١٠٤ ـ ١١٧).

(٢) رواه البخاري في «كتاب الأنبياء» من «صحيحه» باب: (٤٨)، ومسلم في «الفضائل» باب: (٤٠).

إسرائيل، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (١٥١)﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٢٩] الآية، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣] الآية، وقوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] إلى آخر الوصايا»[1].

فجميع هذه الأحكام الكلية، والأصول العلمية والعملية لم يقع فيها نسخ، ولم يطرأ عليها تغيير ولا تبديل، فهي حقائق ثابتة لا تحتمل التوقيت، ولا تخرج عن كونها مصلحة لجميع الناس في جميع الأزمان لا تستقيم حياتهم إلا بها.

ومما لا يدخل فيه النسخ أيضاً الأخبار التي لا تكون إلا على الوجهة المخبرية، كالخبر عن الله تعالى وأسمائه وصفاته، وخبر ما كان من الأنبياء وقصصهم، والأمم وأحوالهم، وخبر ما يكون من الساعة وآياتها. فهذا لا يصح نسخه بالاتفاق، إذ لا يتصور وقوعه على خلاف ما أخبر به الصادق؛ لأن ذلك تكذيب للمخبر فيما أخبر، والكذب محال على الشارع. ولكن إنْ كان من الأخبار مما يصح أن يتغير ويقع على غير الوجه المخبر به، فإنه يصح نسخه[2]. وكذلك إن ثبت بالخبر حكم شرعي جاز نسخ ذلك الحكم[3]، والله تعالى أعلم.

بيان الحكمة من النَسخ:

خلق الله الخلق، وهو عالم بمصالحهم ومنافعهم، فأحاطهم بفضله ورحمته، وشرع لهم الأحكام التي تنتظم بها حياتهم، وتحفظ مصالحهم في دنياهم وآخرتهم.

---

(١) «مجموع الفتاوى» لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٢٠/٦).

(٢) انظر «المسودة في أصول الفقه»: لآل تيمية: (١٧٩).

(٣) «أحكام الفصول» للباجي: (٣٩٩).

ومن هذه الأحكام ما أثبته الله تعالى وأيده، ومنها ما نسخه وبدّله، وذلك لحِكَم باهرة لا يمكن إحصائها. نذكر منها ما بلغته عقولنا، وتوصلت إليه معرفتنا، فنقول وبالله التوفيق:

أولها: الرحمة بالخلق، والتخفيف والتيسير عليهم: ويظهر هذا في نسخ الحكم الأصعب بما هو أيسر منه، كوجوب الثبات في القتال للواحد من المؤمنين أمام العشرة من الكافرين. قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ (٦٥)﴾ [الأنفال: ٦٥]، فلما شق ذلك على المسلمين، خفف الله عنهم، فأوجب ثبات الواحد أمام الاثنين فلا تفر مائة من مائتين، قال تعالى: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (٦٦)﴾ [الأنفال: ٦٦]، «فشق ذلك على المسلمين حين فرض الله عليهم ألا يفر واحد من عشرة، ثم إنه جاء التخفيف، فقال: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦]»[(١)].

قال الزرقاني: «أما الحكمة في نسخ الحكم الأصعب بما هو أسهل منه؛ فالتخفيف على الناس ترفيهاً عنهم، وإظهاراً لفضل الله عليهم ورحمته بهم، وفي ذلك إغراء لهم على المبالغة في شكره وتمجيده، وتحبيب لهم فيه، وفي دينه»[(٢)].

الثانية: حفظ مصالح العباد ومراعاتها: فإن من المصالح ما تختلف باختلاف الأحوال والأزمان، فإذا كانت مصلحة العباد في تبديل حكم بحكم، أو شريعة بشريعة، كان النسخ والتبديل تحقيقاً لهذه المصلحة. وهذه حكمة ظاهرة، وفضل من الله عز وجل، قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

قال ابن كثير: «أي في الحكم، بالنسبة إلى مصلحة المكلفين»[(٣)].

وقال الطبري: «ما نبدل من حكم آية فنغيره، أو نترك تبديله، فنقره بحاله

(١) رواه أبو داود في سننه «كتاب الجهاد»: (٢/٤٦)، وصححه الألباني.

(٢) «مناهل العرفان في علوم القرآن» للزرقاني: (٢/٢١٢).

(٣) «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (١/١٣٣).

نأت بخير لكم من حكم الآية التي نسخنا، فغيرنا حكمها، إما في العاجل؛ لخفته عليكم، وذلك كالذي كان على المؤمنين من فرض قيام الليل ثم نسخ ذلك فوضع عنهم، فكان ذلك خير لهم في عاجلهم؛ لسقوط عبء ذلك وثقل حمله عنهم.

وأما في الآجل؛ لعظم ثوابه من أجل مشقته، وثقل عبئه على الأبدان، كالذي كان عليهم من صيام أيام معدودات في السنة فنسخ، وفرض عليهم مكانه صوم شهر كامل في كل حول، فكان صوم شهر كامل أثقل على الأبدان من صيام أيام معدودات، غير أن ذلك وإن كان كذلك، فالثواب عليه أجزل، والأجر عليه أكثر؛ لفضل مشقته على مكلفيه، فذلك وإن كان على الأبدان أشق، فهو خير من الأول في الآجل؛ لفضل ثوابه، وعظم أجره الذي لم يكن مثله لصوم الأيام المعدودات، فذلك معنى قوله: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا ﴾ لأنه: إما بخير منها في العاجل؛ لخفته على من كلفه، أو في الآجل؛ لعظم ثوابه وكثرة أجره، أو يكون مثلها في المشقة على البدن واستواء الأجر والثواب عليه، نظير نسخ الله تعالى فرض الصلاة شطر بيت المقدس إلى فرضها شطر المسجد الحرام»[1].

الثالثة: التمهيد للأحكام الشرعية، والتدرج فيها: لتأنيس النفوس وترويضها وتهيئتها. قال الشاطبي: «فالنسخ إنما وقع معظمه في المدينة لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام، وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس أولاً للقريب العهد بالإسلام واستئلاف لهم؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخيرة في الجملة، ثم صار محدوداً مقدراً، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية ـ على قول طائفة ـ ثم صار ثلاثاً، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير طلاق. إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام، ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً، ثم أحكم»[2].

وذكر القاسمي في تفسيره: «أن المقصود من نسخ الحكم السابق: تهيؤ النفوس لأرقى منه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا ﴾ ؛ لأن الخالق

(١) «جامع البيان في تفسير القرآن»: (١/ ٣٨٢).

(٢) «الموافقات في أصول الشريعة»: (٢/ ١٠٤).

تعالى ربَّى الأمة العربية في ثلاثة وعشرين سنة تربية تدريجية لا تتم لغيرها بواسطة الفواعل الاجتماعية إلا في قرون عديدة.

لذا كانت عليها الأحكام على حسب قابليتها، ومتى ارتقت قابليتها بدل الله لها ذلك الحكم بغيره، وهذه سنة الخالق في الأفراد والأمم على حد سواء»[1].

وقال الزرقاني: «وأما حكمة الله في أنه نسخ بعض أحكام الإسلام ببعض، فترجع إلى سياسة الأمة، وتعهدها بما يرقيها ويمحصها: وبيان ذلك أن الأمة الإسلامية في بدايتها حين صدَعها الرسول بدعوته، كانت تعاني فترة انتقال شاق؛ بل كان أشق ما يكون عليها في ترك عقائدها وموروثاتها وعاداتها، خصوصاً مع ما هو معروف عن العرب الذين شوفهوا بالإسلام من التحمس؛ لما يعتقدون أنه من مفاخرهم وأمجادهم؛ فلو أخذوا بهذا الدين الجديد مرة واحدة، لأدّى ذلك إلى نقيض المقصود، ومات الإسلام في مهده، ولم يجد أنصاراً يعتنقونه ويدافعون عنه؛ لأن الطفرة من نوع المستحيل الذي لا يطيقه الإنسان. من هنا جاءت الشريعة إلى الناس تمشي على مهل، متألفة لهم متلطفة في دعوتهم، متدرجة بهم إلى الكمال رويداً رويداً، صاعدة بهم في مدارج الرقي شيئاً فشيئاً، منتهزة فرصة الإلف والمران والأحداث الجادة عليهم؛ تسير بهم من الأسهل إلى السهل، ومن السهل إلى الصعب، ومن الصعب إلى الأصعب، حتى تم الأمر ونجح الإسلام نجاحاً لم يعرف مثله في سرعته، وامتزاج النفوس به، ونهضة البشرية بسببه!

تلك الحكمة على هذا الوجه، تتجلى فيما إذا كان الحكم الناسخ أصعب من المنسوخ، كموقف الإسلام في سموه ونبله من مشكلة الخمر في عرب الجاهلية بالأمس، وقد كانت مشكلة معقدة كل التعقيد، يحتسونها بصورة تكاد تكون إجماعية، ويأتونها لا على أنها عادة مجردة، بل على أنها إمارة القوة، ومظهر الفتوة، وعنوان الشهامة!»[2].

الحكمة الرابعة: ابتلاء النفوس وامتحانها بامتثالها للأوامر والنواهي: خصوصاً بأمرها بما كانت منهية عنه، ونهيها عما كانت مأمورة به، فإن الانقياد لله في

(١) «محاسن التأويل» للقاسمي: (٢/ ٢١٩).

(٢) «مناهل العرفان»: (٢/ ٢١١ ـ ٢١٢).

ذلك أدل على الإيمان والطاعة.

ومن هذا: الأمر بالتوجه في الصلاة إلى بيت المقدس أولاً، ثم نسخه بالتوجه إلى الكعبة المشرفة، فكان هذا امتحاناً لإظهار حال من يتبع النبي ﷺ ممن ينقلب على عقبيه مرتداً عن دينه، قال تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: وإن كان هذا الأمر عظيماً في النفوس إلا على الذين هدى الله قلوبهم، فصدقوا الرسول وأيقنوا أن كل ما جاء به هو الحق الذي لا مرية فيه، وإن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فله أن يكلف عباده بما شاء، وينسخ ما يشاء. وقد ارتد - بعد هذا الامتحان - من المسلمين قوم، ونافق قوم وهم السفهاء الذين في قلوبهم مرض من أهل الزيغ والارتياب، والكفرة من اليهود وغيرهم، فقال تعالى: ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم (١٤٢)﴾ [البقرة: ١٤٢].

فالحكم والتصرف والأمر كله لله، وليس من شأن العبد إلا طاعة الله تعالى، والتوجه حيث وجه واتباع ما شرع، فهذا هو البر والإيمان والتقوى، كما قال تعالى: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر﴾ [البقرة: ١٧٧] الآية، أي: أن البر ما ثبت في القلوب من الإيمان بالله وطاعته، وامتثال أوامره وأداء فرائضه.

الخامسة: حكمة بقاء التلاوة للنصوص التي نسخ حكمها من القرآن: ولها وجهان:

أحدهما: أن القرآن كما أنه أنزل ليعمل بشرائعه وأحكامه، كذلك ليتلى أناء الليل والنهار، فيثاب الناس على تلاوته، ويزدادون إيماناً ويقيناً بآياته، فتركت تلاوة ما نسخ حكمه من القرآن لهذه الغاية.

الثاني: أن النسخ غالباً يكون للتخفيف، فأبقيت التلاوة تذكيراً بنعمة الله تعالى، ومنته على الأمة في رفع المشقة عنها والرحمة بها.

قال الزرقاني: «أما حكمة بقاء التلاوة مع نسخ الحكم فتسجل تلك الظاهرة الحكيمة، ظاهرة سياسة الإسلام للناس، حتى يشهدوا أنه هو الدين الحق، وأن

نبيه نبي الصدق، وأن الله هو الحق المبين، العليم الحكيم، الرحمن الرحيم. يضاف إلى ذلك ما يكتسبونه من الثواب على هذه التلاوة، ومن الاستمتاع بما حوته تلك الآيات المنسوخة من بلاغة، ومن قيام معجزات بيانية، أو علمية، أو سياسية بها»[1].

بيان ما يقعُ به النسخ:

اتفق أهل العلم على أن القرآن ينسخ بالقرآن، والسنة تنسخ بالسنة. واختلفوا في نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن.

فقال الإمام أحمد رحمه الله، في رواية الفضل بن زياد وأبي الحارث: «لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده»[2]. قال القاضي أبو يعلى: «ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً»[3]. وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي رحمه الله، وأكثر أصحابه، فقال في «الرسالة»: «إنما نسخ الله ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب»[4].

وذهب جمهور الفقهاء وأئمة الأصول من المالكية، والحنفية، وبعض الشافعية، وأهل الظاهر إلى جواز نسخ القرآن بالسنة، كما حكى ذلك عنهم ابن الحاجب، وابن برهان، وأبي الطيب الطبري[5]. وذهب إلى ذلك أيضاً ابن عقيل، وأبو الخطاب من الحنابلة، وحكاه رواية عن الإمام أحمد[6].

واستدل هؤلاء بما عُلم من جهة العقل من تساوي حال القرآن والسنة المتواترة في وجوب العلم، والقطع على الحكم الثابت بهما. وأن كلا من عند الله، فالسنة شرع أوحاه الله تعالى إلى رسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿ما يكُونُ لي أنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إنْ أَتَّبِعُ إلاَّ ما يُوحَىٰ إليَّ﴾ [يونس: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وما ينطِقُ عن

---

(١) «مناهل العرفان»: (٢/٢١٣).

(٢) «التمهيد» لأبي الخطاب الكلوذاني: (٢/٣٦٩).

(٣) «روضة الناظر وجنة المناظر» لابن قدامة المقدسي: (ص٤٤).

(٤) «الرسالة»: (ص٣٠٦).

(٥) «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص١٩١).

(٦) «التمهيد»: (٢/٣٦٩).

الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤)﴾ [النجم: ٣، ٤]. فكلام النبي ﷺ وحي من عند الله تعالى كما أن القرآن وحي من عنده تعالى. ونسخ الوحي بالوحي جائز لا مانع منه عقلاً.

كما أن السنة واجبة الاتباع كالقرآن سواء. قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وجعل الله طاعة رسوله كطاعته سبحانه فقال: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

فالسنة إذاً مثل القرآن من وجهين:

الوجه الأول: أن كليهما وحيٌ من عند الله تعالى.

والوجه الثاني: استواؤها في وجوب الطاعة والامتثال.

وإنما كان فرق القرآن عن السنة هو النظم والإعجاز، وهذا لا يمنع من نسخ أحدهما بالآخر. إذ أن المعول عليه في النسخ هو الحكم، وكونه من عند الله، بقطع النظر عن خصوصية اللفظ، والحكم في كلٍ من الكتاب والسنة هو حكم الله، فيجوز أن يرفع أحدهما الآخر، كما يجوز أن يخصص أحدهما الآخر، ويقيد أحدهما الآخر على ما هو مقرر في أصول الفقه.

وقال الشوكاني رحمه الله: «ولا يخفاك أن السنة شرع من الله عز وجل، كما أن الكتاب شرع منه سبحانه، وقد قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾، وأمر سبحانه باتباع رسوله في غير موضع في القرآن، فهذا بمجرده يدل على أن السنة الثابتة عنه ثبوتاً على حد ثبوت الكتاب العزيز حكمها حكم القرآن في النسخ وغيره، وليس في العقل ما يمنع من ذلك ولا في الشرع»[1].

وقد احتج المانعون من نسخ القرآن بالسنة بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]. فقالوا: إن الله أخبر أنه هو الناسخ دون نبيه ﷺ، وأنه هو الآتي بخير منها دون نبيه ﷺ، وأن السنة ليست خيراً من القرآن ولا مثله.

فأجابهم المجيزون لنسخ القرآن بالسنة: بأن النبي ﷺ إنما بين بسنته أن الله

(١) «إرشاد الفحول»: (ص١٩١).

قد أزال حكم الآية، فالنسخ على الحقيقة مضاف إلى الله تعالى سواء كان النسخ بالقرآن أو السنة[1]؛ لأنه هو الذي أوحى إلى نبيه بالناسخ.

وإن الله تعالى قد بين في هذه الآية أن الحكم الناسخ هو خير من الحكم المنسوخ، أو مثله من حيث صلاحه للمكلفين ونفعه لهم. فلا يدل هذا على أن الناسخ لا يكون إلا قرآناً، بل الإتيان بما هو خير أعم من ذلك[2].

هذا وقد اختلف القائلون بنسخ القرآن بالسنة. هل وقع ذلك في الشرع، أم لم يقع؟

فذهب الجمهور منهم إلى وقوعه شرعاً. وخالف في ذلك أبو العباس بن سُريج، وأبو الخطاب، فقالوا بعدم وقوع ذلك شرعاً، مع عدم المنع منه.

واحتج الجمهور بأن الوصية للوالدين في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] الآية، قد نسخت بقوله ﷺ: (لا وصية لوارث)[3]!

وأجاب المانعون من نسخ القرآن بالسنة والقائلون بجوازه مع عدم وقوعه في الشرع: أن آية المواريث هي الناسخة لآية الوصية، وليس قوله ﷺ: (لا وصية لوارث).

وأجيب عن ذلك: بأن ليس في آية المواريث ما يمنع الوصية للوالدين والأقربين، إذ من الجائز أن يرثوا، ويوصى لهم مع ذلك من الثلث[4]. فالناسخ هو قوله ﷺ: (إن الله أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث).

ورد شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الجواب، فقال: «. وهذا غلط، فإن ذلك إنما نسخه آية المواريث كما اتفق على ذلك السلف، فإن (الله تعالى) لما قال بعد

---

(١) انظر «إحكام الفصول في احكام الأصول» للباجي: (ص٤٢١).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٢/١٤٢).

(٣) الحديث رواه الإمام احمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، والبيهقي، والدارمي، وابن سعد في «الطبقات»، وقال عنه الترمذي «حسن صحيح»، وصححه الألباني.

(٤) انظر «الإحكام في اصول الأحكام» لابن حزم: (٤/١١٣).

ذكر الفرائض (في سورة النساء): ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٣) وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ (١٤)﴾ [النساء: ١٣، ١٤]، فلما ذكر أن الفرائض المقدرة حدوده، ونهى عن تعدِّيها: كان في ذلك بيان أنه لا يجوز أن يزاد أحد على ما فرض الله له، وهذا معنى قول النبي ﷺ: (إن الله أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث)[1].

واحتج الجمهور أيضاً بأن آية الحبس في حق الزانية وهي قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (١٥)﴾ [النساء: ١٥]. قد نسخت بقوله ﷺ: (خذوا عني. خذوا عني. قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم)[2]. وأجيب بأن هذه الآية شرع فيها الحبس إلى غاية لِقوله تعالى: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾، فبين الرسول ﷺ هذه الغاية بقوله: (قد جعل الله لهن سبيلاً)، وذلك لا يسمى نسخاً؛ لأن النسخ يرد على ما كان ظاهره الإطلاق. فالعبادة المقدرة بمدة (باللفظ) لا يسمى انقضاء مدتها نسخاً[3].

وكذلك احتج جمهور القائلين بنسخ القرآن بالسنة بأن قول الله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. منسوخ بنهيه ﷺ: عن كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير[4].

وإن قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، منسوخ بأحاديث الدِباغ. على نزاع طويل في كون ما في هذه الآيات منسوخ بالسنة.

---

(١) انظر «مجموع الفتاوى»: (٢٠/٣٩٧ ـ ٣٩٨).

(٢) رواه مسلم في الصحيح «كتاب الحدود»: (٣/١٣١٦).

(٣) «التمهيد» لأبي الخطاب الكلوذاني: (٢/٣٧٩).

(٤) رواه مسلم في الصحيح «كتاب الصيد والذبائح»: (٣/١٥٣٤).

واعلم أن أهل العلم ـ من الذين لا يقولون بنسخ السنة للقرآن ـ لا يردون ما ثبت عندهم من أحاديث رسول الله ﷺ، وإن تضمنت في مفهوم غيرهم نسخاً للقرآن. وإنما يوجبون الأخذ بها. وقد يجعلونها مع القرآن من باب: الخاص والعام ، أو من باب: المطلق والمقيد .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فإن الشافعي وأحمد وسائر الأئمة يوجبون العمل بالسنة المتواترة المحكمة، وإن تضمنت نسخاً لبعض آي القرآن، لكن يقولون: إنما نُسخ القرآن بالقرآن لا بمجرد السنة، ويحتجون بقوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦] ، ويرون من تمام حرمة القرآن أن الله لم ينسخه إلا بقرآن»[1] .

وأما نسخ السنة بالقرآن ـ وهو عكس ما تقدم الكلام عنه ـ فهو جائز عند عامة الفقهاء والأصوليين، وللشافعي فيه قولان، أحدهما: أنه لا يجوز. وهذا ما ذكره في «الرسالة» حيث قال: «سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله». وعلل ذلك بقوله: «لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة، حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله»[2]. وقال في موضع آخر: «وأكثر الناسخ في كتاب الله إنما عرف بدلالة سنن رسول الله، فإذا كانت السنة تدل على ناسخ القرآن، وتفرق بينه وبين منسوخه: لم يكن أن تنسخ السنة بقرآن إلا أحدث رسول الله مع القرآن سنة تنسخ سنته الأولى، لتذهب الشبهة عن من أقام الله عليه الحجة من خلقه»[3].

أقول: ومن هذا التعليل الذي ذكره الإمام الجليل الشافعي، يتبين لنا أن الخلاف بينه وبين جمهور الأصوليين في هذه المسألة خلاف يسير، ذلك أن السنة تنسخ بالقرآن. ولكن إذا حصل مثل هذا، فلا بد أن يسن الرسول ﷺ سنة أخرى على مقتضى الأمر القرآني (الناسخ)، فتحل هذه السنة الجديدة محل السنة القديمة (المنسوخة)، فتكون كالناسخة لها.

---

(١) «مجموع الفتاوى» لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٢٠/٣٩٩).

(٢) «الرسالة»: (١٠٨).

(٣) «الرسالة»: (٢٢٢).

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى ذلك فقال: «الذي منع نسخ السنة بالقرآن يقول: إذا نزل القرآن فلا بد أن يُسن النبي ﷺ سنة تنسخ السنة الأولى، وهذا حاصل، وأما بدون ذلك فلم يقع»[1].

هذا وقد وقع في الشرع نسخ السنة بالقرآن في مواضع عدة منها:

أولاً: التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة، حيث صلى إليه النبي ﷺ ستة عشر شهرا[2]، ثم نسخ الله تعالى ذلك بقوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤].

ثانياً: صلح النبي ﷺ مع قريش على أن يرد إليهم مَن جاءه مسلماً من الرجال والنساء، وذلك عام الحديبية حتى أنه ردّ أبا جندل وجماعة من الرجال، فجاءت امرأة فأنزل الله تعالى قوله: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾[الممتحنة: ١٠]، فكان هذا ناسخاً لما صالح عليه النبي ﷺ فيما يتعلق بشأن النساء.

ثالثاً: تأخير الصلاة إلى إنجلاء القتال كان جائزاً بالسنة، فقد أخر النبي ﷺ الصلاة يوم الخندق حتى مضى هوى من الليل[3] ثم صلى[4]. فنسخ الله تعالى ذلك الجواز بصلاة الخوف الواردة في قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: ٢٣٩].

رابعاً: نسخ وجوب صوم عاشوراء الثابت بالسنة بصوم رمضان في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

---

(١) «المسودة في أصول الفقه» لآل تيمية: (٢٠٦).

(٢) انظر خبر صلاته ﷺ إلى بيت المقدس في صحيح البخاري «كتاب الإيمان» باب الصلاة من الإيمان: (١/ ١٣٠) الفتح. وكذا في صحيح مسلم «كتاب المساجد» باب تحويل القبلة: (١/ ٣٧٤).

(٣) هوى من الليل: أي ساعة من الليل.

(٤) انظر خبر تأخيره ﷺ للصلاة يوم الخندق في صحيح البخاري «كتاب المغازي» باب غزوة الخندق: (٧/ ٥٠٥) الفتح.

خامساً: المباشرة في الليل. كانت محرمة على الصائم بالسنة، فنسخ ذلك بقول الله تعالى: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾[البقرة: ١٨٧].

نسخ الإجماع والنسخ به:

ذهب جمهور أهل العلم إلى أن الإجماع لا يُنسخ، ولا ينسخ به. فأما كونه لا ينسخ، فلأن الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة رسول الله ﷺ. والنسخ حينئذ غير ممكن لاكتمال الرسالة وانقضاء زمن الوحي، فيستحيل حدوث نص بعد موته ﷺ يكون به النسخ. ولا يمكن أن يكون هذا النص موجوداً قبل وفاة النبي ﷺ، إذ أن هذا يعني: أن الإجماع منعقد على خلاف ذلك النص. وهذا خطأ غير متصور في الأمة.

ولا ينسخ الإجماع بإجماع آخر، لأن الإجماع الثاني إن كان عن دليل فذلك يستلزم بطلان الإجماع الأول، وهذا غير جائز ؛ لأنه يلغي حجية الإجماع. وإن كان عن غير دليل فهو خطأ، والإجماع لا يكون خطأ. فيستحيل أن يكون الناسخ للإجماع إجماعاً آخر.

وأما كون الإجماع لا ينسخ به. فلأن الإجماع لا بد أن يكون مستنداً إلى نص من الكتاب أو السنة، وإذا كان كذلك فالناسخ إذاً هو ذلك النص الذي استند إليه الإجماع، وإن قيل أن الإجماع ناسخ، فليس إلا بمعنى أنه يدل على الناسخ.

قال أبو الوليد الباجي: «لا يصح أن يقع النسخ بالإجماع؛ لأن الإجماع لا يصدر إلا عن دليل. فإذا أجمعت الأمة على إزالة حكم ثبت بالكتاب أو السنة، كان ذلك دليلاً على ثبوت دليل وقع النسخ به. ولا يجوز أن ينسخ بالإجماع؛ لأن الإجماع ليس بدليل، إنما هو صادر عن الدليل الذي ثبت به الحكم من الكتاب أو السنة. وليس يجوز رفع حكم الكتاب والسنة بعد النبي ﷺ، وانقطاع الوحي. فلا يصح لذلك نسخ بالإجماع»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «يمتنع انعقاد الإجماع على خلاف سنة إلا

---

(١) «إحكام الفصول في أحكام الأصول»: (٤٢٨ ـ ٤٢٩).

ومع الإجماع سنة معلومة، نعلم أنها ناسخة للأولى»[1].

وقال أيضاً: «كلما أجمع المسلمون عليه، فلا يكون إلا موافقاً لما جاء به الرسول، لا مخالفاً له، بل كل نص منسوخ بإجماع الأمة، فمع الأمة النص الناسخ له؛ تحفظ الأمة النص الناسخ كما تحفظ النص المنسوخ، وحفظ الناسخ أهم عندها وأوجب عليها من حفظ المنسوخ»[2].

وأما من قال إن الإجماع ينسخ (بنفسهِ) نصوص الكتاب والسنة، كما ينقل ذلك عن عيسى بن أبان وطائفة من أهل الكلام والمعتزلة، فهذا من أنكر المذاهب وأبطلها، وقد رده شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: «. وهو قول في غاية الفساد مضمونه أن الأمة يجوز لها تبديل دينها بعد نبيها، وأن ذلك جائز لهم، كما تقول النصارى: أبيح لعلمائهم أن ينسخوا مِنْ شريعة المسيح ما يرونه، وليس هذا من دين المسلمين»[3].

حكم النسخ بالقياس:

ذهب جمهور الفقهاء والأصوليين إلى أنه لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس؛ لأن القياس يستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص؛ ولأنه دليل محتمل، والنسخ إنما يكون بأمر مقطوع غير محتمل، وأيضاً فشرط صحة القياس أن لا يخالف الأصول، فإن خالف نصاً، أو إجماعاً فهو قياس فاسد.

ولا ينسخ القياس قياساً آخر؛ لأن التعارض إن كان بين أصلي القياسين فهو نص بنص يتصور فيه النسخ قطعاً، إذ هو من باب نسخ النصوص. وإن كان بين العلتين فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع، لا من باب القياس[4].

---

(١) «مجموع الفتاوى» لشيخ الإسلام ابن تيمية: (١٩/ ٢٥٧).

(٢) المصدر نفسه: (٣٣/ ٣٢).

(٣) المصدر نفسه: (٣٢/ ١١٥)، وانظر: (٣٣/ ٩٤).

(٤) انظر «شرح الكوكب المنير»: (٢٦٧)، «وإرشاد الفحول»: (١٩٣).

قال الصَيرفي: «لا يقع النسخ إلا بدليل توقيفي، ولا حظ للقياس فيه أصلاً»[1].

وقال السرخسي في «الأصول»: «كانوا (أي: الصحابة رضي الله عنهم) مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة، حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين: كدنا أن نقضي فيه برأينا، وفيه سنة عن رسول الله ﷺ. وقال علي رضي الله عنه: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من ظاهره، ولكني رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه. ولأن القياس كيفما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعاً»[2].

إدّعاء النسخ لا يصح إلا بدليل محقق:

لا يجوز لأحد يؤمن بالله ورسوله أن يدعي النسخ في حكم من أحكام الشرع إلا بدليل صحيح من كتاب أو سنة أو إجماع؛ لأن الله تعالى قد فرض على الخلق اتباع دينه وشرعه، فقال عز وجل: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣]، فكل ما أنزل الله في كتابه أو شرعه على لسان نبيه ﷺ ففرض اتباعه، ومن قال في شيء من ذلك إنه منسوخ، فقد أسقط لزوم اتباعه، وهذه معصية لله تعالى مجردة إلا أن يقوم برهان على صحة قوله، وإلا فهو مفتر مبطل، ومن استجاز خلاف ما قلنا فقوله يؤول إلى إبطال الشريعة كلها؛ لأنه لا فرق بين دعواه النسخ في آية ما أو حديث ما، وبين دعوى غيره النسخ في آية أخرى وحديث آخر. فعلى هذا لا يصح شيء من القرآن والسنة، وهو خروج عن الإسلام. وكل ما ثبت بيقين، فلا يبطل بالظنون، ولا يجوز أن نسقط طاعة أمر أمرنا به الله تعالى ورسوله إلا بيقين نسخ لا شك فيه[3].

قال الشاطبي رحمه الله: «إن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق؛ لأن ثوبتها على المكلف أولاً محقق، فرفعها بعد

(١) «إرشاد الفحول»: (١٩٣).

(٢) «الأصول» للسرخسي: (٢/٦٦).

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (٤/٨٣ ـ ٨٤).

العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق»[1].

وقال الشافعي رحمه الله: «لا يكون للتابع أن يخالف ما فرض عليه اتباعه، ومن وجب عليه اتباع سنة رسول الله ﷺ لم يكن له خلافها، ولم يقيم مقام أن ينسخ منها شيئاً. » ثم قال: «. ولو جاز هذا خرجت عامة السنن من أيدي الناس، بأن يقولوا: لعلها منسوخة!»[2].

أقول: وهذا ما هو واقع في أيامنا هذه. فالكثير من الناس يردون ما ثبت من الأحاديث الصحيحة الصريحة بدعوى أنها قد تكون منسوخة، أو معارضة بغيرها! فيتركون العمل بما فرض عليهم اتباعه من الحق؛ ليوافقوا بذلك مذاهبهم وظنونهم وأهواءهم، قال تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ ﴾ [النجم: ٢٣]، وبمثل هذا تتعطل النصوص وتخرج عامة السنن من أيدي الناس كما قال الإمام الشافعي رحمه الله.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: « وهذا شأن كثير ممن يخالف النصوص الصحيحة والسنن الثابتة بلا حجة، إلا مجرد دعوى النسخ وإذا طولب بالناسخ لم يكن معه حجة!»[3].

فعلى كل مسلم يؤمن بالله ورسوله أن لا يدع اليقين إلى الشك، وأن يتمسك بما ثبت عنده من الحق، ولا يحيد عنه إلى غيره. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

بيان الطرق التي يعرف بها النسخ:

لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ طرق متعددة أشار إليها كثير من العلماء في كتبهم. ومن هذه الطرق طرق صحيحة معتبرة يجب المصير إليها، واعتمادها، ومنها طرق فاسدة، لا تدل على حقيقة النسخ، فلا يمكن قبولها والبناء عليها. وسنذكر بالتفصيل هذين القسمين من الطرق التي يعرف بها الناسخ والمنسوخ، فنقول:

---

(١) «الموافقات في أصول الشريعة» للشاطبي: (٣/ ١٠٥ ـ ١٠٦).

(٢) «الرسالة» للإمام الشافعي: (ص١٠٩).

(٣) «مجموع الفتاوى» لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٢٨/ ١١١).

القسم الأول: الطرق الصحيحة المعتبرة:

الأولى: تصريح الشارع في اللفظ بما يدل على النسخ، كقوله تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦]، بعد قوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، **فهذا يقتضي نسخه؛ لوجوب ثبات الواحد للعشرة، وتخفيف ذلك إلى الاثنين.**

ومن ذلك أيضاً قوله ﷺ: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور. فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث. فامسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء. فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكراً)[١].

ومثله أيضاً قوله ﷺ: (يا أيها الناس: إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء. وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة)[٢]. **فهذا تصريح من الشارع بنسخ تحليل نكاح المتعة، وتحريم ذلك إلى يوم القيامة.**

الثانية: نقل الصحابي؛ لتقدم أحد الحكمين، وتأخر الآخر، كقوله: وخص لنا في كذا ثم نهي عنه، أو نهي عن كذا ثم رخص فيه، ونحو ذلك. **فهذا لا مدخل للاجتهاد فيه، فيكون حجة على النسخ. مثال ذلك ما جاء عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال**: «نهى النبي ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. ثم قال بعد: كلوا وتزودوا وادخروا»[٣]، **وكقوله رضي الله عنه أيضاً**: «كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار»[٤].

وكذلك ما جاء عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: «رخص لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء عام أوطاس[٥] ثلاثة أيام ثم نهى عنها»[٦].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه «كتاب الأضاحي»: (٣/ ١٥٦٤).

(٢) رواه مسلم في صحيحه «كتاب النكاح»: (٢/ ١٠٢٦).

(٣) رواه مسلم في صحيحه «كتاب الأضاحي»: (٣/ ١٥٦٣).

(٤) رواه أبو داود في السنن: (٢/ ٤٨)، والنسائي: (١/ ١٠٨)، والبيهقي: (١/ ١٥٦)، ورواه ابن الجارود في «المنتقى»: (٢٣).

(٥) أوطاس: وهي في ديار هوازن جرت فيها وقعة حنين بعد فتح مكة.

(٦) رواه مسلم في صحيحه «كتاب النكاح»: (٢/ ١٠٢٣).

الثالثة: إجماع الصحابة على أن هذا ناسخ، وهذا منسوخ - كإجماعهم على نسخ الحقوق المتعلقة بالمال - بالزكاة المفروضة - وقد اعتبر الجمهور هذا الإجماع دليلاً؛ لبيان الناسخ والمنسوخ على أن يكون هناك خبر وقع به النسخ؛ لأن الإجماع لا ينسخ به - كما تقدم في فصل سابق - وبالله التوفيق.

الرابعة: أن يُعلم تأخر الناسخ عن المنسوخ بضبط التاريخ مثل أن يُعلم: أن هذه الآية نزلت في غزاة بدر وتلك في غزاة أُحد، وهذه نزلت قبل الهجرة والأخرى بعدها، وهكذا.

القسم الثاني: الطرق غير الصحيحة التي لا تدل على النسخ:

الأولى: حداثة سن الصحابي، وتأخر إسلامه، فليس هذا من دلائل النسخ؛ لأن تأخر راوي أحد النصين لا يدل على أن ما رواه متأخراً؛ لاحتمال أن يكون قد سمع من صحابي متقدم، أو لاحتمال أن يكون ممن تأخر إسلامه، فحمل الحديث قبل إسلامه.

الثانية: قول الصحابي: هذا الخبر أو هذا الحكم منسوخ، ليس من دلائل النسخ؛ لجواز أن يكون قد قال ذلك عن اجتهاد، فلا يجب الرجوع إليه. ذكره ابن الحاجب في «مختصره»[1]. وقال القاضي أبو يعلى: «أومأ إليه أحمد، وهو كقول الحنفية والشافعية»[2].

الثالثة: قَبْلية الآية في المصحف، فهي ليست من دلائل النسخ؛ لأن ترتيب الآيات في المصحف ليس على ترتيبها في النزول، والعبرة بالتقدم في النزول لا في التلاوة.

مثال ذلك: عدة المتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشر، المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، سابقة في ترتيب المصحف على العدة بالحول المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾

---

(١) انظر «شرح منتهى الوصول»: (٢/١٩٦).

(٢) «شرح الكوكب المنير» مختصر التحرير: (٢٦٦).

[البقرة: ٢٤٠] . إلا أن حكم العدة بأربعة أشهر وعشر هو المتأخر في النزول، فيكون ناسخاً للحكم المتقدم، وهو العدة بالحول.

الرابعة: العقل والقياس، لا يدلان على النسخ؛ لأن النسخ لا يكون إلا بتأخر الناسخ عن زمن المنسوخ، ولا مدخل للعقل، ولا للقياس في معرفة المتقدم والمتأخر من النصوص، وإنما يعرف ذلك بالنقل المجرد.

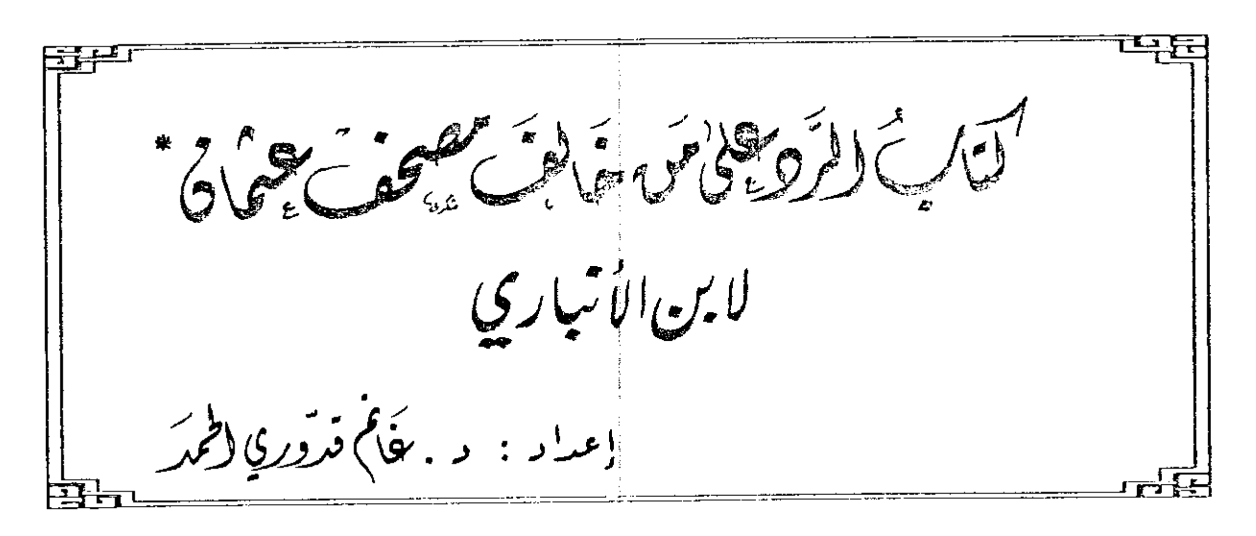
الخامسة: لا يعتمد في النسخ قول المفسرين، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح، ولا معارضة بينة؛ لأن النسخ يتضمن رفع حكم، وإثبات حكم تقرر في عهده ﷺ، فالمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد[1].

والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



(١) انظر «معترك الأقران في إعجاز القرآن» للسيوطي: (١/ ٩٤).





الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد.

فقد أحدث القرآن الكريم تغييراً شاملاً في حياة الناس، وفي تاريخ البشرية، وحظي تدوينه وصيانة نصه بعناية كبيرة من لدن رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين من بعده، ومن أجيال علماء الأمة الإسلامية في عصورهم المتعاقبة. وأدرك أعداء الأمة موقع القرآن في حياتها، وأثره في قوتها وحيويتها، فوجهوا نحوه سهامهم الخبيثة، واتخذ هجومهم في قديم الزمان وحديثه اتجاهين:

الأول: تأويل معانيه تأويلاً منحرفاً يعطّل الأحكام ويقلب المعاني.

والثاني: التشكيك بسلامة نصه.

وقد تصدى علماء الأمة لدفع تلك الشبهات الباطلة، وإظهار زيفها، وإحقاق الحق بشأنها.

وكان أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري المتوفى سنة (٣٢٨هـ)، أحد أولئك العلماء الذين أولوا موضوع صيانة النص القرآني عناية خاصة، وكتب فيه عدة مؤلفات يتصدرها كتابه «الرد على من خالف مصحف عثمان»، وهو أحد كتب أبي بكر الأنباري المفقودة، فلم يحظ بعناية الباحثين، ولكن النصوص الباقية منه في عدد من المصادر القديمة، يمكن من خلالها الحديث عن مضمونه، ومنهج المؤلف في معالجة موضوعه.

* مقدم هذا البحث إلى المؤتمر العلمي الأول لجامعة الأنبار بالعراق عام ١٩٩٢م.

وقد اخترت في هذا البحث الحديث عن هذا الكتاب بسبب أهمية موضوعه، فيما أعتقد؛ لأنه يعالج قضايا تتصل بصيانة النص القرآني، التي لم تخل منها كتب علم القرآن القديمة والحديثة، وانبعثت على أيدي المستشرقين في عصرنا الشبهات التي أثارها أسلافهم حولها، وألبسوها ثوباً من العلمية الزائفة، والكتاب فيما بقي من نصوصه يقدِّم مادة قيمة جديرة بأن تسهم في محو أثر الباطل، وهي تُبين الجهد العظيم الصادق الذي تحقق به وعد الله الحق في قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)﴾ [الحجر: ٩].

وقد عالجت الموضوع من خلال المباحث الأربعة الآتية:

المبحث لأول: المقصود بمصحف عثمان.

المبحث الثاني: قصة مخالفة مصحف عثمان.

المبحث الثالث: جهود ابن الأنباري في علوم القرآن، مع اعتناء خاص بكتاب «الرد على من خالف مصحف عثمان».

المبحث الرابع: نصوص من كتاب «الرد على من خالف مصحف عثمان» عرض وتحليل.

وأسأل الله تعالى أن يلهمنا رشدنا، هو حسبنا ونعم الوكيل.

المبحث الأول

المقصود بمصحف عثمان

إنَّ نسبة المصحف إلى سيدنا عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ ترجع إلى ذلك العمل العظيم الذي تحقق في خلافته، والمتمثل في أمره عددا من الصحابة في المدينة المنورة بنسخ المصاحف التي أُرسلت إلى الأمصار الإسلامية، وأمره المسلمين بإحراق ماسواها مما كان بأيديهم من القرآن، فتوحدت بذلك المصاحف التي يقرأ فيها المسلمون القرآن في ترتيبها، وطريقة رسم الكلمات فيه إلى يومنا هذا.

وكانت المصاحف التي كتبت في خلافة عثمان تعتمد في نصها على ما كتب من القرآن في حياة رسول الله ﷺ فهو الذي سنّ كتابة القرآن، وأمر بها في حياته، فكان كلما نزل عليه من القرآن شيء دعا بعض من يكتب له، فيأمر بكتابته، ويقول: (ضعوا هذه الآيات في السورة التي يعينها لهم) [1]. وكان أشهر كتبة الوحي زيد بن ثابت الأنصاري [2]، الذي قال: «كنت أكتب الوحي عند رسول الله ﷺ وهو يُملي عليّ، فإذا فرغت قال: (اقرأه)، فأقرأهُ فإن كان فيه سقط أقامه، ثم أخرج به إلى الناس» [3]. وكان القرآن كله قد كُتب في عهد النبي ﷺ ولم يكن قد جمع في شيء، وإنما كان مفرقا في الصحف والألواح والعُسب [4].

وقد تم جمع القرآن الكريم في صحف منظمة يضمها لوحان أو دفتان، على شكل كتاب، بعد مدة يسيرة من وفاة النبي ﷺ لاتتجاوز السنة، فبعد أن وَلي الخلافة أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ حدثت حروب الردة التي انتهت بدخول أهل الجزيرة العربية كلها في الإسلام، والتي استشهد فيه عدد كبير من الصحابة، كان من بينهم نحو خمسين من حملة القرآن [5]. وكان هذا الأمر سبباً في حمل عمر بن الخطاب على أن يطلب من الخليفة أن يأمر بجمع القرآن، خشية أن يذهب منه شيء بذهاب حفظته، وكان زيد بن ثابت، كاتب الوحي، هو الذي تحمل العبء الأكبر لجمع القرآن، كما تحدثت عن ذلك أصح كتب الحديث والتاريخ، فجمعه في صحف، «وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر في حياته، حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر» [6].

---

(١) ابن أبي داود: المصاحف (ص٣١)، وأبو شامة: المرشد الوجيز (ص٣٣).

(٢) ابن عبد البر: الاستيعاب (١/ ٦٨).

(٣) الفسوي: المعرفة والتاريخ (١/ ٣٧٧).

(٤) ابن حجر: فتح الباري (٩/ ١٢).

(٥) خليفة بن خياط: تاريخ خليفة (١/ ٩٠).

(٦) البخاري: الجامع الصحيح (٦/ ٢٢٥)، وابن النديم: الفهرست ص(٢٧). والزركشي: البرهان (١/ ٢٣٣).

وبعد ما يقرب من خمسة عشر عاما من تاريخ جمع القرآن في الصحف، قام عدد من الصحابة بنقل عدة نسخ من الصحف، أرسلت إلى الأمصار الإسلامية خارج المدينة المنورة، ليعتمد عليها المسلمون في نقل مصاحفهم، ففي خلافة عثمان بن عفان - رضي الله عنه - وبعد اتساع بلاد المسلمين، وازدياد عددهم، ظهرت بوادر الاختلاف في قراءة القرآن الكريم على نحو أقلق علماء الصحابة، وأولي الأمر منهم، فما كان من الخليفة إلا أن يأمر زيد بن ثابت، وعددا آخر من الصحابة بنسخ المصاحف من الصحف ونشرها في البلدان؛ لتكون المصاحف بأيدي المسلمين واحدة في الترتيب والرسم، وأمر بإحراق ما عدا هذه المصاحف، لتختفي أسباب الاختلاف في النص القرآني إلى الأبد[1].

وصارت نسبة المصحف إلى عثمان بن عفان من التقاليد الثابتة في المصادر الإسلامية، فيقال مصحف عثمان، أو المصحف العثماني؛ لأنه هو الذي أمر بذلك العمل العظيم، ولم يكن مصحف عثمان ليختلف في شيء عن القرآن الذي أمر رسول الله ﷺ بكتابته، بل هو عينه، وقد قال أبو شامة: «واعلم أن حاصل ما شهدت به الأخبار المتقدمة، وما صرحت به أقوال الأئمة: أن تأليف القرآن على ما هو عليه الآن كان في زمن النبي ﷺ وبإذنه وأمره، وأن جمعه في الصحف خشية دثوره بقتل قرائه، كان في زمن أبي بكر - رضي الله عنه - وأن نسخه في مصاحف حملاً للناس على اللفظ المكتوب حين نزوله بإملاء المنزل إليه ﷺ ، ومنعاً من قراءة كل لفظ يخالفه كان في زمن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - »[2].

المبحث الثاني

قصة مخالفة مصحف عثمان

إن الله تعالى بعث نبيه ﷺ والعرب متناؤون في المحالّ والمقامات، متباينون

---

(١) البخاري: الجامع الصحيح (٦/ ٢٢٦)، وابن أبي داود: المصاحف (ص١٨)، والسيوطي: الإتقان (١/ ١٦٩).

(٢) المرشد الوجيز: (ص٧٠).

في كثير من الألفاظ واللغات، وكان لكل حي منهم أو قبيلة لغة جرت بها ألسنتهم، ولو أن كل فريق من هؤلاء أُمر أن يزول عن لغته، وما جرى عليه اعتياده طفلاً وناشئاً وكهلاً؛ لاشتد ذلك عليه، وعظمت المحنة فيه، فكان من تيسير الله أن أمر رسوله ﷺ بأن يُقرىء كل قوم بلغتهم، وما جرت عليه عادتهم، كما جاء في الحديث الصحيح المتواتر: (إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه)[1].

وجاء في عدد من الروايات أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد وقع في قراءتهم للقرآن تباين في النطق؛ نظراً لتباين لهجاتهم وعاداتهم النطقية، وروي عن أبي العالية الرياحي: « أنه قرأ على رسول الله ﷺ من كل خمس رجلاً، فاختلفوا في اللغة، فرضي قراءتهم كلهم»[2]. وبعد اتساع الفتوح، وكثرة الداخلين في الدين ظهر الاختلاف في قراءة القرآن في الأمصار، فكان ذلك أهم الأسباب التي جعلت الخليفة الثالث عثمان ـ رضي الله عنه ـ يأمر بانتساخ المصاحف وتوزيعها على الأمصار، فأجمع المسلمون على هذه المصاحف، «وسقط العمل بالقراءات التي تخالف خط المصحف، فكأنها منسوخة بالإجماع على خط المصحف»[3].

وفي القراءات القرآنية تفاصيل لا نحتاج إلى إيرادها، ويكفي هنا أن نوضح أن المصحف الكريم أخذ شكله الثابت في خلافة عثمان ، وأن ما كان من قراءات مخالفة لخطه قد ترك؛ لأنه خلاف اللفظ المنزل المسموع عن رسول الله ﷺ ، وقد قال ابن الجزري في هذا الصدد: «فنحن نقطع بأن كثير من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا يقرؤون بما خالف رسم المصحف العثماني، قبل الإجماع عليه، من زيادة كلمة أو أكثر، وإبدال أخرى بأخرى، ونقص بعض الكلمات كما ثبت في الصحيحن وغيرهما، ونحن اليوم نمنع مَنْ يقرأ بها في الصلاة وغيره منع تحريم لا منع كراهة، ولا إشكال في ذلك. ومن نظر

---

(١) ابن قتيبة: تاويل مشكل القرآن (ص٣٩)، وابو شامة: المرشد الوجيز (ص١٢٨). ولهذا الموضوع تفصيلات يمكن الرجوع إليها في كتب علوم القرآن.

(٢) الطبري: جامع البيان (١/ ١٩)، وابو شامة: المرشد الوجيز (ص١٣٠).

(٣) مكي: الإبانة (ص١٠).

أقوال الأولين علم حقيقة الأمر»[1].

وقد رُوِيَ كثير من القراءات المخالفة لخط المصحف في كتب الحديث والقراءات القديمة، مما ينسب إلى عدد من الصحابة، لكن علماء القراءة يعدونها من روايات الآحاد التي لا يمكن أن يثبت بها نص القرآن، مع مخالفتها للإجماع، وقد قال إسماعيل القاضي (ت٢٨٢ هـ) في كتابه «القراءات»: «فإذ اختار الإنسان أن يقرأ ببعض القراءات التي رويت مما يخالف خط المصحف صار إلى أن يأخذ القراءة برواية واحد عن واحد، وترك ما تلقته الجماعة عن الجماعة، والذين هم حجة على الناس كلهم»، قال: «وكذلك ما روي من قراءة ابن مسعود وغيره، ليس لأحد أن يقرأ اليوم به - يعني مما يخالف خط المصحف من ذلك -»[2].

ومضى إجماع الأمة على ذلك حتى مطلع القرن الرابع الهجري، حين ظهر ببغداد محمد بن أحمد بن أيوب، المعروف بابن شَنَبُوذ (ت٣٢٨هـ)، وهو أحد علماء القراءة فيها[3]، وأظهر القراءة بما يروى من قراءات قديمة مخالفة لخط المصحف، ونقل قصته الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»، فقال: «واشتهر ببغداد أمر رجل يعرف بابن شنبوذ، يُقرِيء الناس، ويقرأ في المحراب بحروف يخالف فيها المصحف، مما يُروى عن عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب وغيرهما، مما كان يُقرأ به قبل جمع المصحف الذي جمعه عثمان بن عفان، ويتبع الشواذ فيقرأ بها ويجادل، حتى عظم أمره وفحش، وأنكره الناس. فوجه السلطان[4] فقبض عليه يوم السبت لست خلون من ربيع الآخر سنة ثلاث وعشرين وثلاث مئة، وحمل إلى دار الوزير محمد بن علي - يعني ابن مقلة - وأُحضر القضاة والفقهاء والقراء، وناظره - يعني الوزير - بحضرتهم، فأقام على ما ذُكِر عنه ونصره، واستنزله الوزير على ذلك فأبى أن ينزل عنه، أو يرجع عما

---

(١) منجد المقرئين: (ص٢١).

(٢) نقلا عن مكي: الإبانة (ص٢١).

(٣) ترجم له ابن الجزري في غاية النهاية وفي طبقات القراء: (٢/٥٢ - ٥٦).

(٤) هو الخليفة العباسي الراضي بالله أبو العباس محمد بن المقتدر، ولي الخلافة سنة (٣٢٢هـ)، وتوفي سنة (٣٢٩هـ)، ينظر السيوطي: تاريخ الخلفاء (ص٣٩٠ - ٣٩٣).

يقرأ به من هذه الشواذ المنكرة التي تزيد على المصحف وتخالفه، فأنكر ذلك جميع من حضر المجلس، وأشاروا بعقوبته، ومعاملته بما يضطره إلى الرجوع، فأمر بتجريده، وإقامته بين الهنبازين، وضربه بالدرة على قفاه، فضرب نحو العشرة ضرباً شديداً فلم يصبر، فاستغاث وأذعن بالرجوع والتوبة فخلّي عنه، وأعيدت عليه ثيابه، واستتيب وكتب عليه كتاب بتوبته، وأُخذ فيه خطه بالتوبة»[1].

وكان ابن النديم قد ذكر قصته، وأورد عددا من القراءات التي خالف بها المصحف، ونقل نص كتاب توبته، وفيه: «يقول: محمد بن أحمد بن أيوب: كنت أقرأ حروفا تخالف مصحف عثمان بن عفان المجمع عليه الذي اتفق أصحاب رسول الله ﷺ على قراءته، ثم بان لي أن ذلك خطأ، وأنا منه تائب وعنه مقلع، وإلى الله جل اسمه منه بريء، إذ كان مصحف عثمان هو الحق الذي لا يجوز خلافه ولا يقرأ غيره»[2].

ومن القراءات الشاذة التي ذكر ابن النديم: أن ابن شنبوذ قرأبها: (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله)، بدلا من قوله: ﴿فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: ٩]، (وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً)، بدلا من قوله: ﴿وكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩]، و(كالصوف المنفوش)، بدلا من: ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: ٥] وغيرها.

وكان موقف ابن شنبوذ قد دفع علماء عصره لبحث قضية مخالفة المصحف، وكان أبو بكر الأنباري في طليعتهم، وقد قال الأزهري في «تهذيب اللغة»، وهو يتحدث عن (الأحرف السبعة): «ومن قرأ بحرف شاذ يخالف المصحف، وخالف بذلك جمهور القراء المعروفين، فهو غير مصيب، وهذا مذهب أهل العلم الذين هم القدوة، ومذهب الراسخين في علم القرآن قديما وحديثا، وإلى هذا أوْمى أبو العباس النحوي، وأبو بكر الأنباري في كتاب له ألّفه في اتباع ما

---

(١) تاريخ بغداد: (١/ ٢٨٠).

(٢) الفهرست (ص٣٥)، وينظر أبوشامة: المرشد الوجيز: (ص١٨٩)، والذهبي: معرفة القراء: (١/ ٢٢٣).

في المصحف الإمام»[1]. وقال الخطيب البغدادي في ترجمة ابن شنبوذ: «وكان قد تخيَّر لنفسه حروفا من شواذ القراءات تخالف الإجماع، فقرأ بها، فصنف أبو بكر ابن الأنباري وغيره كتبا في الرد عليه»[2].

المبحث الثالث

جهود أبي بكر الأنباري في علوم القرآن مع اعتناء خاص بكتاب "الرد على من خالف مصحف عثمان"

أجمع الذين ترجموا لأبي بكر الأنباري على وصفه بالحفظ والعلم والتواضع والتقوى، ولسنا نهدف هنا إلى كتابة ترجمة له، ولا إلى سرد قائمة بمؤلفاته، وإنما نريد توضيح مقدار عناية ابن الأنباري بعلوم القرآن وتفسيره، ثم الكلام بشكل خاص عن كتابه «الرد على من خالف مصحف عثمان». ممهدين لذلك ببضعة نصوص تكشف عن جوانب من شخصيته العلمية، معتمدين في ذلك على أقوال تلامذته ومعاصريه، أو من نُقِل عنهم.

يقول أبو منصور الأزهري (ت٣٧٠هـ)، وهو يتحدث في مقدمة كتابه الكبير «تهذيب اللغة» عن العلماء الذين اعتمد عليهم ونقل عنهم في كتابه: «ومنهم أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري النحوي، وكان واحد عصره، وأعلم من شاهدت بكتاب الله ومعانيه وإعرابه، ومعرفته اختلاف أهل العلم في مشكله، وله مؤلفات حسان في علم القرآن، وكان صائنا لنفسه، مقدما في صناعته، معروفا بالصدق حافظاً، حسن البيان عذب الألفاظ، لم يُذكر لنا إلى هذه الغاية من الناشئين بالعراق وغيرها أحد يخلفه، أو يسد مسدَّه»[3].

---

(١) تهذيب اللغة: (١٣/٥).

(٢) تاريخ بغداد: (١/ ٢٨٠).

(٣) تهذيب اللغة: (١/ ٢٨).

وقال تلميذه أبو علي القالي (ت ٣٥٦هـ): « كان أبو بكر الأنباري يحفظ ثلاث مئة ألف بيت شاهدا في القرآن، وكان يحفظ مئة وعشرين تفسيرا بأسانيدها»[١].

وقال محمد بن جعفر التميمي النحوي (ت٤٠٢ هـ): «فأما أبو بكر محمد بن القاسم ابن الأنباري فما رأينا أحفظ منه، ولا أغزر بحرا منه . وكان أحفظ الناس للغةٍ ونحوٍ وشعرٍ وتفسير قرآن»[٢].

أولا: جهوده في علوم القرآن:

تدور مؤلفات ابن الأنباري حول محورين: الأول: اللغة والنحو والأدب، والثاني: علوم القرآن تمهيداً للحديث عن كتابه في « الرد على من خالف مصحف عثمان». ونشير هنا إلى قضية أثرت على وجود كتبه ذكرها بعض معاصريه، وهي أن ابن الأنباري كان يملي كتبه المصنفة ومجالسه المشتملة على الحديث والأخبار والتفاسير والأشعار، كل ذلك من حفظه[٣]، وعلل محمد ابن جعفر التميمي قلة كتبه الباقية بأيدي الناس بذلك حيث قال: «ومات ابن الأنباري فلم نجد من تصنيفه إلا شيئا يسيرا، وذاك أنه إنما كان يملي من حفظه»[٤].

وقال الخطيب البغدادي عن ابن الأنباري: « أنه صنف كتبا كثيرة في علوم القرآن، وغريب الحديث، والمشكل، والوقف والابتداء، والرد على من خالف مصحف العامة»[٥]. ولدينا قوائم بمؤلفات ابن الأنباري ذكرتها كتب التراجم من ابن النديم حتى عصرنا[٦]، وسأذكر هنا كتب علوم القرآن خاصة، مع تعريف

---

(١) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين: (ص ١٥٣) ، وياقوت: معجم الأدباء (٣٠٧/١٨) .

(٢) تاريخ بغداد: (١٨٣/٣) ، وينظر: ابن الجوزي: المنتظم: (٣١٢/٦).

(٣) الخطيب: تاريخ بغداد (٣/ ١٨٢).

(٤) المصدر نفسه: (٣/ ١٨٤)، والفراء طبقات الحنابلة: (٢/ ٧١).

(٥) تاريخ بغداد: (١٨٢/٣).

(٦) من أراد الاطلاع على قائمة مفصلة بمؤلفاته، فيمكنه الرجوع إلى ما كتبه الدكتور طارق عبد عون في تقديمه لكتاب «المذكر والمؤنث» لابن الأنباري (ص١٩ ـ ٢٦)، وما كتبه الدكتور حاتم صالح الضامن في تقديمه لكتاب « الزاهر» له أيضاً (٢١/١ ـ ٢٥).

موجز بها، مرتبة على حروف المعجم[1].

١ ـ كتاب «إيضاح الوقف والابتداء»[2]، وهو مطبوع[3] وهو أقدم كتب الوقف المطبوعة وأكبرها، وكتب له ابن الأنباري مقدمة طويلة في أصول هذا العلم وشرح مصطلحاته، وقضايا كثيرة تتصل بعلم القراءة ورسم المصحف.

٢ ـ «تفسير الصحابة»[4].

٣ ـ كتاب «الرد على الملحدين في القرآن»، ذكره ابن الأنباري نفسه في كتابه «الأضداد»[5]، ثم ذكره في موضعين آخرين باسم « الرد على أهل الإلحاد في القرآن»[6]، ويترجح لدي أنهما كتاب واحد، ويفهم من المواضيع التي ذكر فيها في كتاب «الأضداد» أنه يتعلق بتأويل الآيات المتشابه في القرآن، ويكون ذلك على نحو كتب قطرب «الرد على الملحدين في متشابه القرآن»[7]، لكن هذا لايمنع من احتمال أن يكون لهذا الكتاب علاقة بالكتاب الآتي ذكره.

٤ ـ كتاب «الرد على من خالف مصحف عثمان»، سنتحدث عنه على نحو مفصل في الفقرة الثانية من هذا المبحث، إن شاء الله تعالى.

---

(١) هناك مخطوطة في مكتبة البلدية في الإسكندرية عنوانها «عجائب علوم القرآن»، ومنها نسخة على الميكروفلم في مكتبة الدراسات العليا بكلية الآداب بجامعة بغداد رقمها (٢٠٠٤)، منسوبة إلى ابن الأنباري، وقد تشكك في صحة هذه النسبة محققو عدد من كتب ابن الأنباري مثل كتاب «المذكر والمؤنث» (ص٢٨)، وكتاب «الزاهر» (١/ ٢٦)، وهم محقون في ذلك، وأضيف أن المخطوطة المذكورة هي نسخة من كتاب «فنون الأفنان في عجائب علوم القرآن» لابن الجوزي، فقد جاء في مقدمة المخطوطة: « لما ألفت كتابي «التلقيح في غرائب علوم الحديث» رأيت أن تأليف كتاب في عجائب علوم القرآن أدعى...»، وهذا النص بعينه في صفحة: (٥٠) من «فنون الأفنان» من الطبعة التي حققها د. رشيد عبد الرحمن العبيدي.

(٢) ابن النديم: الفهرست (ص٨٢)، والقفطي: إنباه الرواة (٣/ ٢٠٨)، والبغدادي: هدية العارفين (٢/ ٣٥).

(٣) صدرت طبعته الأولى بدمشق سنة (١٣٩٠هـ = ١٩٧١م).

(٤) البغدادي: هدية العارفين: (٢/ ٣٥).

(٥) الأضداد: (ص٢٨٢).

(٦) الأضداد: (ص٣٦٨ و ٤٢٨).

(٧) حاجي خليفة: كشف الظنون (١/ ٨٣٩).

٥ ـ كتاب «الضمائر الواقعة في القرآن»، قال عنه الزركشي: «وقد صنف ابن الأنباري كتاباً في تعيين الضمائر الواقعة في القرآن، في مجلدين»[1]. وقد سماه كل من حاجي خليفة والبغدادي «ضمائر القرآن»[2].

٦ ـ رسالة في «المشكل»، ردا على ابن قتيبة وأبي حاتم، ونقضاً لقولهما[3]، ولم أقف على موضوع الرسالة.

٧ ـ كتاب «المشكل في معاني القرآن»، وهو غير الرسالة السابقة، قال عنه الخطيب البغدادي: «أملاه، وبلغ إلى (طه) وما أتمه، وقد أملاه سنين كثيرة»[4].

٨ ـ كتاب «المصاحف»، نقل عنه ابن هشام في «المغني» نصاً[5]، وذكره حاجي خليفة في «كشف الظنون»[6].

٩ ـ كتاب في «الناسخ والمنسوخ»، ذكره الزركشي ونسبه إلى ابن الأنباري، وكذا فعل السيوطي[7].

١٠ ـ كتاب «نقض مسائل ابن شنبوذ»[8] وهذا الكتاب قريب الصلة بكتاب «الرد على من خالف مصحف عثمان»، ولعله نفسه.

١١ ـ كتاب الهاءات في كتاب الله عز وجل[9]. قال عنه الخطيب البغدادي: نحو ألف ورقة[10]. ونقل منه الزركشي في «البرهان»[11]، ويظهر أن موضوع هذا

(١) البرهان: (٢/ ٢١٢)، وينظر أيضا (٤/ ٢٤).

(٢) كشف الظنون: (٢/ ١٠٨٧)، وهدية العارفين: (٢/ ٣٥).

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (٣/ ١٨٤)، وابن خلكان: وفيات الأعيان (٤/ ٣٤٢).

(٤) تاريخ بغداد: (٣/ ١٨٤)، وينظر: ابن النديم: الفهرست (ص٣٧ و ٨٢).

(٥) المغني: (٢/ ٣١٩).

(٦) كشف الظنون: (٢/ ١٧٠٣).

(٧) البرهان: (٢/ ٢٨)، والإتقان: (٣/ ٥٩).

(٨) ابن النديم: الفهرست (ص٨٢)، وياقوت: معجم الأدباء (١٨/ ٣١٣).

(٩) ابن النديم: الفهرست (ص٨٢)، والقفطي: إنباه الرواة (٣/ ٢٠٨).

(١٠) تاريخ بغداد: (٣/ ١٨٤).

(١١) البرهان: (٣/ ٢١٧).

الكتاب قريب الصلة بموضوع كتاب «الضمائر الواقعة في القرآن». وهناك رسالة مخطوطة باسم: «المواضع التي يكتب فيها التاء بدل الهاء من القرآن» لابن الأنباري، رجح بروكلمان أنها من كتاب «الهاءات»[١]. وقد طبعت باسم: «جزء مستخرج من كتاب الهاءات»[٢]، وفي ذلك نظر؛ لأن ماورد في هذه الرسالة يتعلق بأمرين: الأول: مارسمت فيه الهاء تاء، والثاني: المقطوع والموصول في الرسم.

ثانيا: كتاب «الرد على من خالف مصحف عثمان»:

كان هذا الكتاب أحد كتب أبي بكر الأنباري المشهورة لدى العلماء السابقين، ويبدو أن ما شاع من مذهب ابن شنبوذ من قراءته حروفا تخالف المصحف، هو الذي جعل ابن الأنباري يؤلف هذا الكتاب، فقد ذكر الخطيب البغدادي أن ابن شنبوذ: «كان قد تخير لنفسه حروفا من شواذ القراءات تخالف الإجماع، فقرأ بها، فصنف أبو بكر الأنباري وغيره كتبا في الرد عليه»[٣]. وقال الأزهري وهو يتحدث عن معنى قوله ﷺ: (نزل القرآن على سبعة أحرف): «فمن قرأ بحرف لايخالف المصحف بزيادة أو نقصان أو تقديم مؤخر أو تأخير مقدم، وقد قرأ به إمام من أئمة القراء المشتهرين في الأمصار، فقد قرأ بحرف من الحروف السبعة التي نزل القرآن به، ومن قرأ بحرف شاذ يخالف المصحف، وخالف بذلك جمهور القراء المعروفين فهو غير مصيب، وهذا مذهب أهل العلم الذين هم القدوة، ومذهب الراسخين في علم القرآن قديما وحديثا، وإلى هذا أومى أبو العباس النحوي، وأبو بكر الأنباري في كتاب له ألفه في اتباع ما في المصحف الإمام»[٤].

---

(١) تاريخ الأدب العربي: (٢/ ٢١٦).

(٢) بتحقيق نوار محمد حسن آل ياسين، بمجلة «البلاغ» العدد الرابع ـ السنة السادسة، وهو يقع في (١٩ صفحة) بضمنها التحقيق.

(٣) تاريخ بغداد: (١/ ٢٨٠).

(٤) تهذيب اللغة: (١/ ١٣).

والاسم المشهور للكتاب هو « الرد على من خالف مصحف عثمان»[1] ، أمَّا قول الخطيب البغدادي: «وصنف كتبا كثيرة في علوم القرآن، وغريب الحديث، والمشكل، والوقف والابتداء، والرد على من خالف مصحف العامة»[2] ، فإنه يشير إلى موضوع الكتاب، فقد يسمى مصحف عثمان بمصحف العامة، أي الجماعة، على نحو ما قال الأزهري في النص السابق : «اتباع ما في المصحف الإمام»، يريد مصحف عثمان.

وكادت أخبار هذا الكتاب تنقطع وآثاره تختفي، فلم نسمع أو نقرأ عن وجود نسخة خطية باقية منه، لولا النصوص التي نقلها أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت٦٧١ هـ) في تفسيره المشهور « الجامع لأحكام القرآن»، الذي كان من منهجه النص على المصادر التي ينقل عنها، فقد قال في المقدمة: «وشرطي في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها، والأحاديث إلى مصنفيها، فإنه يقال: من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله»[3] . وقد صرح القرطبي بالنقل عن الكتاب «الرد على من خالف مصحف عثمان» في اثني عشر موضعا، وهناك مواضع أخرى - من بين المواضع التسعين التي صرح فيها باسم أبي بكر الأنباري[4] - يترجح لديَّ أنها من الكتاب نفسه، لكون موضوعها يتناسب مع موضوع الكتاب.

ولم أجد من نقل عن الكتاب بعد القرطبي غير السيوطي، الذي صرح بالنقل عنه في موضعين من كتابه الكبير «الإتقان في علوم القرآن»[5] ، على الرغم من أنه ذكر الكتاب في قائمة الكتب التي ذكر في المقدمة أنه اعتمد عليها في تأليف كتابه[6] .

---

(١) ابن النديم: الفهرست (ص٨٢)، وياقوت: معجم الأدباء (١٨/ ٣١٣)، والداودي: طبقات المفسرين (٢/ ٢٢٩)، والبغدادي: هدية العارفين (٢/ ٣٥).

(٢) تاريخ بغداد: (٣/ ١٨٢). ونقل ذلك السمعاني: الأنساب (١/ ٢١٢)، وابن خلكان: وفيات الأعيان (٤/ ٣٤١).

(٣) الجامع لأحكام القرآن: (١/ ٣).

(٤) اعتمدت في هذه الإحصائية على فهرس الأعلام الملحق بطبعة الكتاب التي أصدرتها دار الفكر.

(٥) الإتقان: (٢/ ٩٠) و(٢٧١).

(٦) الإتقان: (١/ ١٨).

أما القرطبي فإنه صرح باسم الكتاب كاملاً في أول موضع نقل منه، حيث قال: «وأسند أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن محمد[1] الأنباري النحوي في كتاب الرد على من خالف مصحف عثمان.»[2]. ثم اختصر العنوان في المواضع الأخرى، واكتفى بقوله: «قال في كتاب الرد، أو ذكر أو نحو ذلك»[3].

المبحث الرابع

نصوص من كتاب "الرد على من خالف مصحف عثمان" عرض وتحليل

ليس القصد هنا جمع النصوص الباقية من الكتاب؛ لأن ذلك أمر يطول به البحث، واكتفي الآن بالإشارة إلى عدد من تلك النصوص وإيراد بعضها لغرضين:

الأول: التعرف على موضوعات الكتاب.

والثاني: توضيح موقف أبي بكر الأنباري من القراءة بالشواذ المخالفة لخط المصحف، مما قرأ به ابن شنبوذ، على نحو ما ذكرنا في المبحث الثاني.

أولاً: موضوعات الكتاب:

موضوع الكتاب الأساسي: هو بيان بطلان مذهب ابن شنبوذ في قراءته بحروف مخالفة لخط المصحف، مما زعم أن بعض الصحابة قرأ به، وفي تفسير «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي نص طويل يستغرق خمس صفحات من كلام أبي بكر الأنباري في الموضوع غير معزو إلى كتاب الرد، وأحسب أنه يشكل مقدمة ذلك الكتاب، ومن المناسب أن أقتطف هنا سطوراً من ذلك النص[4].

---

(١) المشهور أنه (محمد بن القاسم بن محمد بن بشار).

(٢) الجامع لأحكام القرآن: (١/ ١٥).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: (١/ ٣٢ و٣٥ و٥٤ و٦٠ و١٠٩)، (٩/ ٣٢٠)، (١١/ ١٨٢)، (١٢/ ٨)، (١٤/ ٢٥٢)، (١٥/ ٣٣٩)، (٢٠/ ٢٢٤).

(٤) الجامع لأحكام القرآن: (١/ ٨١ ـ ٨٦).

قال الإمام أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن محمد الأنباري: «ولم يزل أهل الفضل والعقل يعرفون من شرف القرآن وعلو منزلته ما يوجبه الحق والإنصاف والديانة، وينفون عنه قول المبطلين وتمويه الملحدين وتحريف الزائفين، حتى نبغ في زماننا هذا زائغ زاغ عن الملة[1]، وهجم على الأمة بما يحاول به إبطال الشريعة التي لا يزال الله يؤيدها، ويثبت أسَّها، وينمي فرعها، ويحرسها من معايب أولي الجنف والجور، ومكايد أهل العداوة والكفر».

ثم قال: «وادعى أن عثمان والصحابة ـ رضي الله عنهم ـ زادوا في القرآن ما ليس فيه، فقرأ في صلاة الفرض والناس يسمعون: (الله الواحد الصمد)، فأسقط (قل هو) وغير لفظ (أحد)، وادعى أن هذا هو الصواب، والذي عليه الناس هو الباطل والمحال.».

«وادعى أن عثمان ـ رضي الله عنه ـ لما أسند جمع القرآن إلى زيد بن ثابت لم يصب؛ لأن عبد الله بن مسعود وأُبَيّ بن كعب كانا أولى بذلك من زيد.».

والنصوص التي نقلها القرطبي والسيوطي من كتاب الرد تشير إلى أن الكتاب يتضمن موضوعات أخرى لها صلة بموضوعه الأساسي الذي أشرنا إليه، منها:

١ ـ فضائل القرآن[2].

٢ ـ نزول القرآن، ومواضع نزوله، وآخر آية نزلت[3].

٣ ـ كتابة القرآن، وما يتعلق بها[4].

٤ ـ تفسير القرآن[5].

وبعد هذا كله هناك أمور أخرى لا تزال بها حاجة إلى البيان منها حجم

(١) يقصد ابن شنبوذ، كما تدل على ذلك مقارنة ما ورد في هذا النص وغيره من نصوص كتاب الرد بما جاء في المصادر الأخرى، على أن أبا بكر الأنباري لم يصرح باسم ابن شنبوذ في أي نص من نصوص كتاب الرد التي بأيدينا.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: (١/ ٥).

(٣) المصدر نفسه: (١/ ٦٠ و٣/ ٣٧٥ و١٧/ ٢٢٤).

(٤) المصدر نفسه: (١/ ٤٩)، والسيوطي: الإتقان (١/ ٢٧٠).

(٥) الجامع لأحكام القرآن: (١/ ٣٢ و٤/ ١٤).

الكتاب، وطريقة تبويبه، وعلاقته بكتاب «نقض مسائل ابن شنبوذ»، وكتاب «الرد على أهل الإلحاد في القرآن»، ويمكن أن يسهم في توضيح هذه الأمور اكتشاف نصوص جديدة من هذه الكتب، ويمكن أن يجليها تماماً العثور على نسخ مخطوطة لهذه الكتب، أو لواحد منها على الأقل، وما ذلك بالأمر المستحيل، إن شاء الله تعالى.

ثانياً: موقف ابن الأنباري من القراءة بالشواذ المخالفة لخط المصحف:

من الأمور التي أجمع عليها العلماء: أن القراءة بما خالف خط المصحف لا تجوز في الصلاة أو في خارجها، وقد بينا ذلك في المبحث الثاني، ونوضح هنا موقف أبي بكر الأنباري خاصة من هذه القضية، وهو يؤكد إجماع العلماء على ذلك، حيث قال في كتابه «إيضاح الوقف والابتداء»: «فلما اجتمع القراء على ترك كل قراءة تخالف المصحف، كان كل من تعمد خلاف المصحف في وصل أو وقف مخطئاً»[1].

ثم زاد هذا الأمر بياناً في كتابه «الرد على من خالف مصحف عثمان» الذي يعد من مؤلفاته التي كتبها في سنين حياته الأخيرة، فقد عقد مجلس مناقشة ابن شنبوذ يوم السبت لست خلون من ربيع الآخر سنة ثلاث وعشرين وثلاث مئة[2]، وألَّف أبو بكر الأنباري كتابه بعد هذا التاريخ، وقبل وفاته سنة (٣٢٨هـ).

ويتلخص رأيه في القراءات الشاذة المخالفة لخط المصحف التي يذكر بعضهم أن من الصحابة من قرأ بها قبل الإجماع على مصحف عثمان، أنها لا تعدو أحد أمرين:

الأول: أن تكون تفسيراً أدرجه بعض السامعين في القراءة توهماً.

الثاني: أن يكون النقل لها غير ثابت ولا صحيح.

قال أبو بكر الأنباري: «وما يُؤثر عن الصحابة والتابعين أنهم قرؤوا بكذا

---

(١) إيضاح الوقف والابتداء: (١/ ٢٨٢).

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (١/ ٢٨٠)، والذهبي: معرفة القراء (١/ ٢٢٤).

وكذا إنما ذلك على وجه البيان والتفسير. لا أن ذلك قرآن يُتلى»[1]. ورُوِيَ أن ابن الزبير قرأ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ويستعينون الله على ما أصابهم، قال أبو بكر الأنباري: وهذه الزيادة من تفسير ابن الزبير، وكلام من كلامه، غلط فيه بعض الناقلين فألحقه بألفاظ القرآن»[2].

ورُوِيَ عن ابن مسعود أنه كان يقرأ: (والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى)، ويسقط: ﴿وَمَا خَلَقَ[الليل]﴾ [الليل: ٣]، ورُوِيَ عن أبي الدرداء مثله، قال أبو بكر الأنباري: «كلٌ من هذين الحديثين مردود، بخلاف الإجماع له، وأن حمزة وعاصماً يرويان عن عبد الله بن مسعود ما عليه جماعة المسلمين، والبناء على سندين يوافقان الإجماع أولى من الأخذ بواحد يخالفه الإجماع والأمة، وما يُبنى على رواية واحد إذا حاذاه رواية جماعة تخالفه، أُخِذَ برواية الجماعة، وأُبْطِلَ نقل الواحد، لِمَا يجوز عليه من النسيان والإغفال. ولو صح الحديث عن أبي الدرداء وكان إسناده مقبولاً معروفاً، ثم كان أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وسائر الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ يخالفونه، لكان الحكم العملي بما روته الجماعة، ورفض ما يحكيه الواحد المنفرد، الذي يسرع إليه من النسيان ما لا يسرع إلى الجماعة وجميع أهل الملة»[3].

ويمضي ابن الأنباري على ذلك النحو من المناقشة في نفي الشبهات حول سلامة النص القرآني من الزيادة أو التبديل، ويقرر: «أن مصحف عثمان هو المصحف الذي تلقته الأمة عن النبي ﷺ، وهو الذي أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم، وما نقل في بعض روايات الآحاد أو المجهولة الإسناد من زيادة كلمة أو تبديل كلمة بأخرى، فمحمول على التفسير، أو أنه لا أصل له على الاطلاق، وأن في ما أقدم عليه ابن شنبوذ توطئة الطريق لأهل الإلحاد، ليُدخلوا في القرآن ما يحلون به عُرى الإسلام، وينسبونه إلى قوم كهؤلاء القوم الذين أحالوا هذا بالأباطيل عليهم. وفيه إبطال الإجماع الذي يحرس الإسلام، وبثباته

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: (١/٨٦).

(٢) المصدر نفسه: (٤/١٦٥).

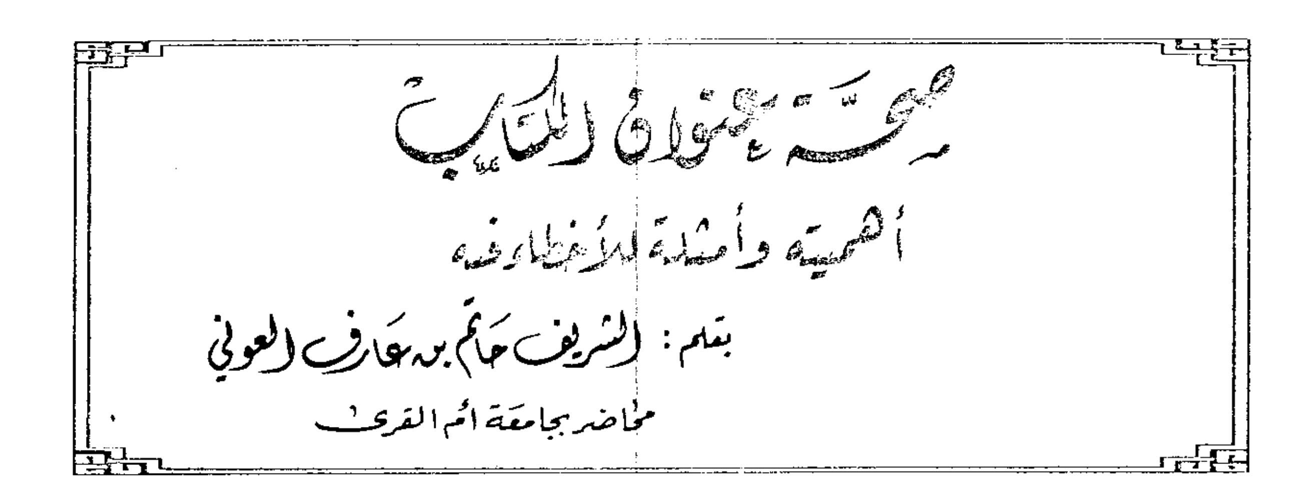
(٣) المصدر نفسه: (٢٠/٨١).

تُقام الصلوات وتُؤَدَّى الزكوات وتُتحَرَّى المتعبدات»[1].

وجهود أبي بكر الأنباري في علوم القرآن، وكتابُه «الرد على من خالف مصحف عثمان» تحتمل من الكلام أكثر مما ورد في هذا البحث، الذي أرجو أن يكون قد أعطى صورة واضحة، عما كان لهذا العالم من جهد متميز في الدراسات القرآنية المباركة، ولفت الأنظار إلى كتاب منسي له مكانته وأهميته في تاريخ القرآن، والحمد لله رب العالمين.



(١) المصدر نفسه: (١/ ٨٤).



الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومَنْ والاه.

أما بعد:

فإن تراث سلفنا مِنْ علماء الملّة، المتمثّل في مؤلفاتهم ومصنفاتهم العظيمة الكثيرة، من أوجب ما يلزم الأمة الحفاظ عليه، وتقريبه وتسهيل الإطلاع عليه والاستفادة منه للعامة من طلبة العلم.

وبعد أن بدأ عصر الطباعة، وتنبهت الأمة إلى أهمية استغلال هذه التقنية الجديدة في الحفاظ على تراثنا المكتوب، ونشره بين مُحبّيه وطالبيه؛ من ذلك الحين بدأ علمُ ما يُسمَّى بـ (التحقيق) بالظهور والبروز، مع أنّ أصوله وضوابطه قد سبق إليها علماؤنا الأوائل، وخاصّةً المحدّثون، الذين لهم في أصول النَّسخ والضبط، وفي قواعد إصلاح الغلط وإلحاق السقط، وفي طرائق المقابلة والمعارضة على النُّسخ اليدُ الطُّولى، والقدمُ الراسخة، والسبق التاريخي في هذا العلم، الذي يُظَنُّ أنه علم جديد: علم التحقيق.

ولكن لا شك في أن الطباعة، والتعامل مع آلياتها، ثم حالة النسخ المخطوطة المتبقية من تراثنا، ثم حاجة القاريء المعاصر إلى تقريب تلك المصنفات إلى فهمه الذي أبعدته عنها عوامل الضعف والتغيير، وكذا الذوق الحديث في الإخراج والتنظيم، واختصار الوقت «في عصر السرعة»، بمثل الفهارس والكشافات، كل ذلك استلزم إضافة أصولٍ جديدة، وضوابط مستحدثة، تكفلُ القيام بكل تلك الاحتياجات الملحة، أو التحسينات المرغوبة في علم (التحقيق).

لذلك نشأ من عقود علم (التحقيق)؛ علم شريف الموضوع: «وهو تراث علمائنا ومؤلفات أئمتنا»، عظيمَ الغاية: «الحفاظ على ذلك التراث وتقريبه للأمة».

وخلال عقود نشأةِ هذا العلم (التحقيق)، تعدَّدت مناهجُه، وتباينت الآراء أحياناً في بعض ضوابطه، ولكلٍّ وجهة هو موليِّها، فاستبقوا الخيرات. إلا أن الآراء اتفقت، أو لا بُدّ أن تتفق على أن الكتاب المحقق هو: «الذي صحَّ عنوانه، واسم مؤلفه، ونسبةُ الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه»[1].

إذن: فصحة العنوان، وتحقيق اسم المؤلف، وإثبات نسبة الكتاب إليه، ثم إخراج متن الكتاب في أقرب صورة لأصل المؤلف؛ هذه هي (مجتمعةً) قُطبُ رحى «التحقيق»، التي يدور عليها علمُهُ تنظيراً وتطبيقاً.

وصحّةُ العنوان إنما كانت الركن الأول من أركان التحقيق، لأمور وضعتها في هذا الموضع، يأتي ذكر بعضها؛ لا لأنّ العنوان أولُ ما يُواجِه المحقق من المخطوط، كما قد يظنّه مَن لم يتنبّه لما يلي:

١ ـ فالعنوان إنما سُمّيَ عُنْوَاناً؛ لأنه أبرز ما في الكتاب وأظهره، كما في مقال ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة»[2]. فما أحرى هذا الذي يُبرز ما في الكتاب ويُظهره بكل عنايةٍ وأمانةٍ وتثبّتٍ وتحرّي، من أجل أن يُحقق غايته، ويؤدي الغرضَ منه، وهو إبراز ما في الكتاب وإظهاره.

٢ ـ والعنوان الصحيح هو العنوان الذي وضعه مُصَنِّفُ الكتاب؛ لأنه أعرفُ الناس بما في كتابه مما يحتاج إلى إبراز وإظهار، وأقدرهم على تحقيق الغاية منه، وهو الوحيد الذي يستطيع أن يُبرق إلينا برقيةً في كلمةٍ، أو كلمات تُبيِّنُ لنا مضمون كتابه وأهم ما يحتويه، في عنوان كتابه.

---

(١) تحقيق النصوص ونشرها: للعلامة عبد السلام محمد هارون، مكتبة السنة بالقاهرة، الطبعة الخامسة (١٤١٠هـ) (ص٤٢).

(٢) معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون. طبع دار الكتب العلمية، لبنان: (٤/٢٠).

٣ ـ ثم عنوان الكتاب ـ في كثير من الأحيان ـ يكون متضمّناً مع موضوع الكتاب ومضمونه: الملامح العريضة لخُطّته، والأسُسَ الأولى لمنهجه، مما قد تخلو عن بعضه حتى مقدّمةُ الكتاب! كما سيأتي التمثيل له.

٤ ـ والعنوان الصحيح من فوائده أيضاً: أنه يقينا من أن نظن الكتاب الواحد كتابين أو أكثر، بسبب تسميته بأسماء مختلفة ليست من وَضْع مُصَنِّفِه.

٥ ـ والعنوان الصحيح بعد ذلك كله كاسم أحَدِنا الذي سمّاه به والداه، فهو من أخص خصوصيات أحدنا، وأحق حقوقه، وتغييره من غيره: فيه إهانةٌ لكرامته، وتدخلٌ في أحد مكوّنات شخصيته، لا يحق لأحدٍ أن يمسَّه أو يحاول ذلك؛ وكذلك عنوان الكتاب، فهو الذي سمّاه به مُصنِّفُه، وهو أهم معالم الكتاب، وتغييره فيه تطاولٌ على حقوق غيرك، واستهانةٌ واستخفاف بمصنّف الكتاب، ولست أشكُ أن أحدنا لو وقف على من غيّر اسم كتابٍ له، دون إذنه، فطبعه بذلك الاسم المغيَّر، دون تلاعُبٍ في نِسْبَةِ الكتاب إلى مؤلّفه أو مضمونه: أننا سوف نعتبر ذلك اعتداءً صارخاً، وتدخُّلاً مقيتاً، مِمّن فعل ذلك. فلم نرضَ لغيرنا ما لا نرضاه لأنفسنا؟!

ولما كانت صِحّةُ العنوان لها من الأهمية ما ذكرنا بعضَه آنفاً، فقد رأيتُ تصحيحَ أسماء بعض الكُتب المطبوعة، في عِلْمَي الحديث والتراجم.

ولستُ أريد بذلك إلا النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وسوف تنظر إلى صِدْقِ هذه النيّة منّي، بما ستقرؤه في آخر هذا البحث.

وأوّل ما أبدأ من ذلك «تحقيقُ اسميْ الصحيحين، واسمِ جامع الترمذي»، وهذا اسمٌ لجزءٍ أفرده لهذا الغرض الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.

١ ـ فحقق أن اسم صحيح البخاري هو: «الجامعُ المُسنَدُ الصَّحيحُ المختصر من أمورِ رسول الله ﷺ وسُنَنِه وأيَّامِه»[1].

(١) تحقيق اسمي الصحيحين، واسم جامع الترمذي: لعبد الفتاح أبو غُدّة: مكتبة المطبوعات الإسلامية: حلب. الطبعة الأولى (١٤١٤هـ): (ص٩ ـ ٣٢).

قلت: فأَروني طبعةً من طبعات هذا الكتاب العظيم كُتِب على غلافها هذا العنوان الصحيح؟! حتّى نُسي هذا الاسم، أو كاد، حتى عند كثيرٍ من طلبة علوم السنة المشرّفة.

وفوائدُ هذا العنوان بخاصة في غاية الأهميّة، لأن صحيح البخاري غير مقدَّم بمقدمةٍ تُبينُ عن منهجه وشرطه وغرضه. فجاء هذا العنوانُ الصحيحُ متضمناً لذلك كلّه.

فهو (جامعٌ) لأبواب العلم، غير مقتصرٍ على أبواب الفقه مثلاً.

وهو (مُسنَد)، والمسنَدُ: مرفوعُ صحابيٍّ ظاهره الاتصال[1]. إذن فالذي يشترطُ الإمامُ البخاريُّ فيه الصحّة هو المسندات، دون المعلقات. وبذلك لا يُعْتَرَضُ على البخاري بالأحاديث المعلقةِ، والتي قد أشار هو نفسُه إلى ضعف بعضها، بأنّ هذه المعلقات غير داخلةٍ في شرط الصحيح، بدليل قوله في عنوان كتابه (المسند)، و(المسند) نقيضُ (المعلق).

و(الصحيح): نصٌّ على اشتراط الصحّة، لا أنّ ذلك استُنبِط من تصرُّفِه في صحيحه، كما في بعض شروطه الأخرى.

و(المختصر): فيه إغلاقٌ لبابِ الإلزام له بإخراج صحاح لم يُخرجها في كتابه، وإزالةٌ لظَنِّ مَن ظنّ أن البخاريَّ أراد جمع كلِّ الصحيح عنده، فها هو البخاري يسم كتابَه بـ (المختصر).

ويكفينا أننا نُحَقِّقُ فوائدَ صحّةِ العنوان العامّة، السابق ذكرها، بطبع كتاب البخاري باسمه الذي سمّاه به البخاري.

٢ ـ وحقّق الشيخُ عبد الفتاح أبو غدّة في كتابه المذكور آنفاً أن اسم صحيح مسلم هو: «المسندُ الصحيح المختصر من السنن بنقلِ العَدْلِ عن العَدْلِ عن رسول الله ﷺ»[2].

---

(١) انظر «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر»، لابن حجر، مع النكت عليها: لعلي بن حسن بن علي الحلبي الأثري. دار ابن الجوزي: الدمّام. الطبعة الثانية (١٤١٤هـ) (ص١٥٤).

(٢) تحقيقُ اسمي الصحيحين، لأبي غدة: (ص٣٣ ـ ٥٢).

وقد طبع كتاب الإمام مسلم طبعات كثيرة ، ليس في واحدةٍ منها ـ حتى الآن ـ هذا الاسم الصحيح لكتابه.

ومِنْ الفوائد الخاصة لتحقيق هذا العنوان:

أنّ التسمية بـ (المسنَد) لا يلزم منها ترتيب الكتاب على أسماء الصحابة، كمسند الإمام أحمد وغيره.

وفي (المختصر) ما سبق ذكره في اسم كتاب الإمام البخاري.

وقوله: (بنقل العدل عن العَدْل) يؤكد صحة الاستدلال لعدالة الرواة بمجرد إخراج مسلم لهم، لأنه الأصل فيهم، بدليل هذه التسمية.

وربما دلّت هذه العبارة أيضاً، أن المحدثين ربما وصفوا الراوي بأنه عدل، ومرَادهم أنه عدلٌ ضابط (ثقة)؛ لأن شرط الصحة في الراوي عدالته وضبطه، لا العدالة وحدها.

ومن فوائد هذا العنوان أن نعلمَ أن للإمام مسلم كتاباً آخر باسم (الجامع) مرتَّب على الأبواب أيضاً، هو غير صحيحه، كما حققه أبو غُدّة أيضاً[1].

٣ ـ وحقق أبو غُدّة أن الاسم الصحيح لكتاب الترمذي هو: «الجامع المختصر من السُنن عن رسول الله ﷺ، ومعرفةُ الصحيح والمعلول، وما عليه العمل».

ولم يُطبع كتاب الترمذي بهذا العنوان حتى الآن، بل أشهر طبعاته التي بتحقيق العلامة المحدّث أحمد محمد شاكر ـ رحمه الله ـ طُبعت بعنوان: «الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي». وهذه تسميةٌ خاطئة، ووصفٌ خاطىءٌ مجانبٌ لواقع كتاب الترمذي كلَّ المجانبة.

أما الاسم الصحيح لكتاب الترمذي، فهو أحد أوضح الأمثلة على أن المؤلف أقدر الناس على وصف كتابه في كلمات يسيرات. حيث إن ذلك الاسم أصدقُ تعبيراً، وأكثر الأوصاف مطابقةً لحقيقةِ واقع كتاب الترمذي، كما يظهر ذلك بجلاء لمن يعرفُ جامع الترمذي ومنهجَه.

فهو (جامعٌ) لأبواب العلم، غير مقتصر على أبواب الفقه.

---

(١) تحقيق اسمي الصحيحين، لأبي غدة: (ص٤٧).

وفيه «معرفةُ الصحيح والمعلول»، فلَمْ يشترط الترمذيُّ فيه الصحة، بل يُضعِّف هو نفسه كثيراً من الأحاديث ويُبيِّنُ عللها.

وجامع الترمذي عظيم العناية ببيان أدلّة فقهاء الأمصار، وذلك هو «ما عليه العمل»[1].

وإلى هنا نكون قد انتهينا من ذكر الكتب الثلاثة التي حقق أسماءها عبدُ الفتاح أبو غُدّة، لنكمل تصحيح عناوين أخرى لمصنّفاتٍ في الحديث والتراجم.

أولاً: «السنن لابن ماجة»: طُبع هذا الكتاب وعلى حاشيته شرحُ السندي بعنوان: «سنن المصطفى ﷺ».

وصواب اسم الكتاب: (السنن)، كما في ترجمة ابن ماجة[2]، وكما في النسخة القديمة الموثقة التي اعتمدها الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في تحقيقه للكتاب: التي وضع نماذج منها في مقدّمة تحقيقه[3].

إلا أن الدكتور الأعظمي، وقبله محمد فؤاد عبد الباقي، حذفا الألف واللام التي للتعريف من كلمة (السنن)، وأضافا الكلمة إلى ابن ماجة: (سنن ابن ماجة). وكان الأولى عدمَ حذفِ شيءٍ من الكلمة، التزاماً بالعنوان الصحيح، وبالأصل المخطوط. ولستُ أُهوِّلُ هذا التصرُّفَ منهما، لكنه خلاف الأولى، وأين فضيلة (السنن) التي للعهْد الذِّهنيّ العائدة إلى سُنَّة النبي ﷺ، من (سنن ابن ماجة)، وما تُفقده هذه الإضافةُ من جلالةِ ذلك العهد ووقْعِهِ في النفوس؟! بما أحسب الإمام أبا عبد الله ابن ماجة لن يرضاه.

ثانياً: «التاريخ الصغير للبخاري»: المطبوعُ بهذا العنوان، ما هو إلا التاريخ الأوسط له.

---

(١) تحقيق اسمي الصحيحين، واسم جامع الترمذي، لأبي غدّة: (ص٥٣ ـ ٦٥).

(٢) انظر «التدوين في أخبار قزوين» للرافعي. تحقيق عزيز الله العطاردي. المطبعة العزيزية: الهند. الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ): (٢/٤٩)، «وتهذيب الكمال» للمزّي، وانظر حاشية تحقيقه. تحقيق د/ بشار عوّاد معروف. مؤسسة الرسالة: بيروت. الطبعة الأولى سنة (١٤١٣هـ): (٢٧/٤٠ ـ ٤٢).

(٣) سنن ابن ماجة. تحقيق د/ محمد مصطفى الأعظمي. شركة الطباعة العربية السعودية: الرياض ، الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ): (١/٤١، ٤٦).

ذكر ذلك، ودلل عليه أبو عبد الله محمود بن محمد الحدّاد في «فهرس مصنّفات البخاري»[1].

وأما ما ذكره محمد عوّامة في تعليقاته على «الكاشف» للذهبي، مِن أن التاريخ الأوسط للبخاري غيرُ المطبوع باسم الصغير، واستدلالهُ على ذلك بوقوفه على نقولٍ من التاريخ الأوسط غير موجودةٍ في المطبوع باسم الصغير[2]؛ فهو استدلالٌ لا يقوى على رد أدلة الحداد، خاصة مع وُرُود احتمال وجود سقط في مواطن من المطبوعة، التي امتلأت بالتحريفات كذلك.

ثالثاً: «شرح مشكل الآثار» للطحاوي: طُبع بعضُ هذا الكتاب قديماً باسم «مشكل الآثار»، وطُبع مؤخراً باسم «شرح مشكل الآثار» بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط، وكلا هذين الاسمين مخالف لتسمية الكتاب الصحيحة.

وصواب اسم الكتاب: «بيانُ مشكل أحاديث رسول الله ﷺ، واستخراج ما فيها من الأحكام ونفْيُ التضادّ عنها». كذا أورده ابن خير الإشبيلي في فهرسته[3]، وكذا جاء على «الأصل النفيس المتقن الذي يندر وقوع الخطأ فيه»، الذي اعتمده الشيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للكتاب، كما في النماذج المصوّرة منه في مقدمة تحقيقه[4].

رابعاً: «صحيح ابن خزيمة»: طُبع هذا الكتاب بهذا الاسم، بتحقيق د/ محمد مصطفى الأعظمي.

والاسم الصحيح للكتاب، كما في مخطوطته الفريدة التي أخرج المحقّقُ عنها الكتاب، هو: «مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي ﷺ بنقل العدل

---

(١) فهرس مصنفات البخاري: إشراف محمود الحدّاد. دار العاصمة: الرياض. الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ): (٢٨ ـ ٢٩).

(٢) انظر «الكاشف» للذهبي بتحقيق محمد عوّامه. دار القبلة ومؤسسة علوم القرآن: جدّة. الطبعة الأولى (١٤١٣هـ): الحاشية (٢/٣٢٩، ٥٢٤).

(٣) فهرسة ابن خير الإشبيلي. الطبعة الثانية المنقحة (١٣٩٩هـ): (ص٢٠٠).

(٤) «شرح مشكل الآثار» للطحاوي. تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة؛ بيروت. الطبعة الأولى (١٤١٥هـ): (١/٢٠، ١٠٥، ١٠٨، ١١٠، ١١٢).

عن العَدْل موصولاً إليه ﷺ من غير قطع في أثناء الإسناد، ولا جرح في ناقلي الأخبار التي نذكرها بمشيئة الله تعالى»[1].

ولهذا الاسم الصحيح من الفوائد مالا أحسبه يخفى على المدقق المتفحِّص!

خامساً: «التوحيد» لابن خزيمة: طُبع هذا الكتاب مُحققاً، باسم «كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ عز وجل»، بتحقيق د/ عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان.

والاسم الصحيح للكتاب، كما في غيرما مخطوطةٍ من مخطوطاته التي اعتمد عليها المحقق: «كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، التي وصف بها نفسه في محكم تنزيله الذي أنزله على نبيّه المصطفى ﷺ، وعلى لسان نبيّه بنقل الأخبار الثابتة الصحيحة نقل العدول عن العدول من غير قطع في إسنادٍ ولا جَرْح في ناقلي الأخبار»[2].

ولا يخفى أن أحد أوضح فوائد هذا العنوان الكامل، أن ابن خزيمة يشترط الصحّة في أسانيد كتابه هذا.

السادس: «صحيح ابن حِبّان»: طُبع بهذا العنوان أخيراً، بتحقيق شعيب الأرنؤوط. مع أن المطبوع ليس كتاب ابن حبان بصورته الأولى، إنما هو ترتيب له. لذلك فإن الطبعة الأولى للكتاب، التي بتحقيق شعيب الأرنؤوط أصوبُ اسماً، وأصحّ عنواناً، حيث كان اسمها «الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان»[3]: لابن بَلْبَان الفارسي. فما أدري لِمَ رَجَع محققهُ عن هذه التسمية، إلى ذلك العنوان الموهم؟

وبالمناسبة، فإن الاسم الصحيح الكامل لصحيح ابن حِبّان، الذي وضعه له مصنّفه، هو: «المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في

---

(١) صحيح ابن خزيمة. تحقيق د/ محمد مصطفى الأعظمي. المكتب الإسلامي: (١/ ٣) (٣/ ١٨٦).

(٢) كتاب «التوحيد» لابن خزيمة. تحقيق د/ عبد العزيز الشهوان. دار الرشد: الرياض. الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ): (١/ ٩٨، ٩٩، ١٠٠)، من مقدمة التحقيق.

(٣) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: لابن بلبان. تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة: بيروت. الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).

سندها ولا ثُبُوتِ جرح في ناقليها»، كما على مخطوطة الكتاب بصورته الأصلية[1].

السابع: «مسند ابن الجعد»: طُبع هذا الكتاب بهذا العنوان بتحقيق د/ عبد المَهْدِي بن عبد القادر بن عبد الهادي.

والصواب أنه باسم: «حديث علي بن الجعد الجوهري» من تصنيف أبي القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، كما في نسخته المخطوطة. يقول محققه: «ولما جمع البغوي الكتاب أطلق عليه اسم «حديث علي بن الجعد الجوهري»، كما يظهر على غلاف كل جزء من أجزاء الكتاب، وكما يظهر في نهايته»[2]. ثم أخذ المحقق في ذكر مسوغات معارضته لمصنّف الكتاب، بتغيير اسم كتابه إلى «مسند ابن الجعد»[3].

وفي مضارّ هذه التسمية الخاطئة: أني وجدتُ من عزا حديثاً إلى هذا الكتاب فقال: «أخرجه ابن الجعد في مسنده».

والمناسبة فإن هذا الكتاب هو المشهور باسم «الجعديّات»[4] عند العلماء.

الثامن: «الثقات» للعجلي: طُبع هذا الكتاب بهذا العنوان، بتحقيق د/ عبد المعطي القلعجي.

بينما طُبع الكتاب بتحقيق عبد العليم بن عبد العظيم البَسْتَوي، بعنوان: «معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء، وذكر مذهبهم

---

(١) انظر: الإمام محمد بن حبان البستي، ومنهجه في الجرح والتعديل، إعداد: عداب بن محمود الحمش. رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة أم القرى بمكة المكرمة، فرع الكتاب والسنة سنة (١٤٠٥هـ - ١٤٠٦هـ): (ص٣٨٦ - ٣٨٧).

(٢) ابن الجعد. تحقيق د/ عبد المهدي عبد القادر. مكتبة الفلاح: الكويت. الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ): (١/ ١٩٩).

(٣) مسند ابن الجعد: (١/ ٢٠٠ - ٢٠١).

(٤) انظر: معجم الشيوخ لابن فهد المكي. تحقيق محمد الزاهي. دار اليمامة: الرياض: (ص١٢٢)، و«صلة الخلف بموصول السلف» للروداني. تحقيق محمد حجي. دار الغرب الإسلامي: بيروت. الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ): (ص٢٠٣)، ومعجم المصنفات الواردة في فتح الباري: مشهور بن حسن آل سلمان ورائد صبري. دار الهجرة: النقبة. الطبعة الأولى (١٤١٢هـ): (ص١٧٢).

وأخبارهم» واسم الكتاب، كما في مخطوطة ترتيب الهيثمي، هو: «ترتيب ثقات العجلي»[1].

واسمه كما في مخطوطة ترتيب السبكي له، هو ما أنقله لك حرفيّاً من صورة عنوان النسخة المخطوطة، وهو: «كتاب سؤالات أبي مسلم صالح أباه الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي، وهو مترجمٌ بمعرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث، ومن الضعفاء، وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أملاه أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي على ابنه أبي مسلم صالح بن أحمد بالمغرب ـ رحمهما الله تعالى ـ رتبه على حروف المعجم الفقيرُ إلى الله تعالى عليُّ بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي عفا الله عنه، في رجب سنة إحدى وعشرين وسبعمائة. هذه صورة ما كتبه الشيخ تقي الدين السبكي على ظهر ما رتبه بخطه»[2].

وقد ذكر عبد العليم البستوي في مقدمة تحقيقه، أن كتاب العجلي قد سُمِّيَ بأسماء مختلفة، فمنهم من سمّاه «الثقات»، ومنهم من سمّاه «الجرح والتعديل» ومنهم من سمّاه «التاريخ»، ومنهم من سمّاه «معرفة الرجال»، ومنهم من سماه «السؤالات». قال البستوي بعد ذلك: «يظهر بعد هذا أن هذه كلها أسماء عديدة لكتاب واحد، وقد وصفه كلٌّ حسب ما بدا له بالنظر إلى موضوعه ومحتوياته، فهو كتاب «الثقات» لغلبتهم عليه، وهو كتاب «الجرح والتعديل»، كما هو واضح، وهو كتاب «التاريخ» بالمعنى المعروف عند المحدّثين»[3].

وبعد: فلا شك أن المطبوع ليس هو كتاب العجلي، وإنما هو ترتيبه للسبكي والهيثمي.

لكن ما اسمُ الكتاب الأصلي: كتاب العجلي؟

وأهمية معرفة اسم الكتاب الحقيقية سبق تقديمُنا هذا المقال بها، ومعرفة اسم الكتاب هنا لها أهميةٌ خاصة فوق ما ذكرناه هناك.

---

(١) معرفة الثقات للعجلي. تحقيق عبد العليم البستوي. مكتبة الدار: المدينة المنورة. الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ): (١/ ١٦٢).

(٢) معرفة الثقات للعجلي. تحقيق البستوي: (١/ ١٧٢).

(٣) معرفة الثقات للعجلي. تحقيق البستوي: (١/ ٦٥ ـ ٧٠).

ذلك أن تسميته بـ «الثقات»، تعني أن كل من في الكتاب ثقات عند العجلي لا كما قال المحقق ـ أثابه الله ـ من أن تسميته بـ «الثقات»، لغلبةِ الثقات عليه، ولذلك قال الحافظ ابن حجر في «النزهة»: «ومنهم من أفرد الثقات بالذكر؛ كالعجلي وابن حبان، وابن شاهين»[1]، فها هو الحافظ فَهِمَ من تَسْمية الكتاب بـ «الثقات»؛ أنه مختصٌ بهم مفردٌ لهم دون غيرهم من الرواة.

والمحققُ ـ أثابه الله ـ إنما قال ذلك؛ لأنه من خلال تحقيقه للكتاب لاحظ: أن الكتاب متضمِّنٌ لجماعة جرحهم العجليُّ نفسه؛ بالضعف تارة[2]، وبالتركِ أخرى[3]: وبالكذب أحياناً[4]، بل ووصفَ أحد الرواة بأنّه «زِنْدِيق»[5]! ووصف رواة بالجهالة أيضاً[6].

وعلى هذا، فلا أحسبُ تسمية الكتاب بـ «الثقات» إلا خطأً، الذي جرّ إليه اختصارُ اسمه الذي ذكره السبكي في ترتيبه: «معرفة الثقات... ومن الضعفاء..»، فاقتُصِر على أوله (معرفة الثقات)، فأدى هذا الاختصار إلى ذلك الظن المباين للصواب في كلام الحافظ ابن حجر السابق ذكره.

على أنّي لا أجزمُ بأنّ الاسم الذي ذكره السبكي هو اسم الكتاب الأصلي، إذ لا دليل على ذلك. ويُحتمل فيه أيضاً أن يكون اسمهُ «السؤالات»، كما في بداية كلام السبكي المنقول عنه سابقاً.

غير أنّ الذي أجزم به: أن تسمية كتاب العجلي بالثقات خطأ، له نتائج مخالفةٌ للصواب: منها ما سبق، ومنها أن هناك رواة سكت العجليُّ عنهم، كما

---

(١) «نزهة النظر» لابن حجر: (ص١٩٩).

(٢) انظر: معرفة الثقات للعجلي. تحقيق البستوي: (رقم ٨٥، ٩٠، ١٠٩، ١١١، ٢٨٨، ٣٢٩، ٥٦٦، ١٣٦٤، ١٤٠٧، ١٦٢٣، ١٦٣٩، ١٨٢٦، ١٨٦٩، ١٩٠٩).

(٣) انظر: معرفة الثقات للعجلي: (رقم ٣٤٧، ٨٤٩، ١٤٩٦)، وتحقيق القلعجي: (رقم ١٨٧٦).

(٤) انظر: معرفة الثقات للعجلي: (رقم ١٩٢٤، ٢٤٥).

(٥) انظر: معرفة الثقات للعجلي: (رقم ٩٢٠٦٦).

(٦) انظر: معرفة الثقات للعجلي: (رقم ١٣١٨، ١٩٨٤).

في ترتيب كتابه[1]. فمن فهم ذلك الفهم الذي فَهِمَهُ الحافظ ابن حجر من اسم الكتاب الخاطىء، حكم على أولئك الرواة بأنهم ثقات عند العجلي، قياساً على كتاب «الثقات» لابن حبان، و«تاريخ أسماء الثقات» لابن شاهين.

التاسع: «الإرشاد في معرفة علماء الحديث» للخليلي: طُبع هذا الكتابُ بهذا العنوان بتحقيق د/ محمد سعيد بن عمر إدريس.

مع أن الأصل الذي اعتمده المحقق، صريحٌ بأنه ليس الإرشاد، وإنما هو «منتخبُ الإرشاد» للخليلي، بانتخاب الحافظ أبي طاهر السِّلَفي!

فقد جاء في السماع المنقول على النسخة هذه العبارة: «سمع الجزء كلَّه على مُنْتَخبه من كتاب الإرشاد للشيخ الإمام العالم الحافظ صدر الحُفَّاظ أبي طاهر أحمد بن محمد بن أحمد السِّلَفي الأصبهاني.»[2].

وخُتم الكتاب بهذه العبارة: «آخر الجزء العاشر من انتخاب الإمام الحافظ أبي طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم السِّلَفي الأصبهاني..»[3].

ولمّا لاحظ المحقق ذلك حاول ـ عفا الله عنه ـ تأويل هذه العبارات على غير ظاهرها، فقال: «وقد اعتنى الحافظ أبو طاهر السِّلفي بكتابه هذا، فكان مما اختاره وانتقاه ليُقرأ عليه ويُتَلقَّى عنه»[4].

ثم قال ـ وأنقل لك كلامه على طوله ـ: «وهل يُفْهَم من لفظة (انتخاب) أن هذا الكتاب مختصر، وأنه ليس أصل الكتاب بكامله؟!

في الواقع إن من يُقارن بين نصوص الكتاب، وبين النصوص المنقولة منه والمبثوثة في كثير من مصادر المتأخرين، كالتدوين في تاريخ قزوين للرافعي، ومصنَّفات الإمام الذهبي، والحافظ ابن حجر وغيرهم، لا يجدُ فرقاً في ذلك،

(١) انظر: معرفة الثقات للعجلي: (رقم ٨١٨، ٨٥٠، ٨٧٠، ٦٢٩، ١١٠٤، ١١٩٠).

(٢) الإرشاد للخليلي: تحقيق د/ محمد سعيد بن عمر إدريس. مكتبة الرشد: الرياض. الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ): (١/ ١٠٥)، مقدمة التحقيق.

(٣) الإرشاد للخليلي: (١/ ١٤٤)، مقدمة التحقيق.

(٤) الإرشاد للخليلي: (١/ ٤٥)، مقدمة التحقيق.

إلا في بعض الألفاظ بالتقديم والتأخير، ولا غُبار في ذلك؛ فإن من عادة المُصَنِّفين التصرفَ في العبارات إن رأوا ذلك».

ثم أتبع المحقق قائلاً: «ولكن قد يُشكِلُ علينا قولُ الذهبي: (هو كتابٌ كبير انتخبه الحافظ السِّلَفي، سمعنا المنتخب)»[1].

ثم أتبع المحققُ قائلا: «فعلى ما أفاده كلامُ الحافظ الذهبي، يُحتمل أن يكون الانتخاب هنا بمعنى الاختصار، ويُحتمل أن يكون بمعنى الاختيار.

ولكن يُرجعُ أن الانتخاب هنا بمعنى الاختيار، أن الكتاب لم يُذكر في مؤلفات الحافظ السِّلَفي، إذ لو كان الانتخاب بالمعنى التأليفي للزِمَ ذِكرُ الكتاب في مؤلفاته، كما يُذكر في مؤلفات الذهبي قولهم: واختصر السنن للبيهقي، واختصر كذا، . . ونحو هذا.

ومّما يُقوّي ذلك ما أشرتُ إليه آنفاً، أن جميع نصوصه المبثوثة في مصنفات المتأخرين موجودةٌ بعينها في هذا الكتاب، مع بعض التصرّف في بعض العبارات في أماكن قليلة. والله أعلم بالصواب»[2].

انتهى كلام المحقق بنصّه، وخير ما فيه قوله: «والله أعلم بالصواب»!

أما تأويله لمعنى الانتخاب فتأويل غريبٌ عجيب!

ثم كيف يصحّ ذلك التأويل مع العبارة التي جاءت في السماع، كما نقلناه آنفاً: «سمع الجزء كلّه على مُنْتَخِبِه (مِنْ) كتاب الإرشاد.»؛ فكيف يتأتّى معنى الاختيار دون اختصارٍ مع حرف (مِنْ) الذي للتبعيض، كما هو واضحٌ من هذا السياق!

وأما موقفُه من كلام الإمام الذهبي فأغرب وأعجب، فمع تصريحه بأنّ كلام الإمام الذهبي يُشكلُ على تأويله للانتخاب، يعود ويجعل كلامه مُحتمِلاً لتأويله، فهل هو يُشكل عليه، أو لا يُشكِل؟

مع أن كلام الإمام الذهبي صريحٌ واضحٌ لا يحتاج إلى تفسير.

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي: (١٧/ ٦٦٦).

(٢) الإرشاد للخليلي: (١/ ٤٥)، مقدمة التحقيق .

وأما دعوى أن النصوص المبثوثة في الكتب المتأخّرة من كتاب «الإرشاد» كلّها موجودةٌ فيه، إلا أنه تُصرِّفَ فيها بالتقديم والتأخير فقط؛ فهذا ما يُؤخذ على المحقق حقّاً.

فهو نفسه ـ أعني المحقق ـ قد ذكر في تحقيقه للكتاب عباراتٍ وجُمَلاً ساقطةً بالكليّة من نُسخته[1]، فماذا يعني هذا؟

فلستُ أشكّ إذن أنّ كتاب «الإرشاد» ما هو إلا انتخابُه للحافظ السِّلَفي.

وللفائدة: فإن هذا الكتاب معدودٌ في مؤلفات الحافظ السِّلَفي[2]!

العاشر: «دلائل النبوّة» لأبي نعيم الأصبهاني: طُبِعَ هذا الكتاب بهذا العنوان أكثر من طبعة، آخرها بتحقيق د/ محمد روّاس قلعجي وعبد البر عبّاس.

مع أن المطبوع إنما هو «انتخابُ دلائل النبوّة»، ومختصرٌ منها، كما صرّح بذلك المحققان في مقدمة تحقيقهما[3]، وقالا: «والأمر الذي نستغربه هو أنّ الكتاب في كلا الطبعتين حمل اسم «دلائل النبوة»، وكان المفروض أن يحمل اسم (المنتخب من دلائل النبوة)»[4].

قلت: فما الذي أذهل المحقِّقين عن هذا المفروض في طَبْعتهما؟

الحادي عشر: «الضعفاء الكبير» للعُقَيْلي: طبع هذا الكتاب بهذا العنوان، بتحقيق د/ عبد المعطي قلعجي.

مع أن المحقق نفسه يقول في مقدمة تحقيقه: «واسمُ الكتاب حسب تسمية المصنِّف: «كتاب الضعفاء، ومن نُسِب إلى الكذب ووضع الحديث، ومن غلب على حديثه الوهم، ومن يُتَّهم في بعض حديثه، ومجهول روى ما لأحدٍ يتابع عليه، وصاحب بدعةٍ يغلو فيها ويدعو إليها، وإن كانت حاله في الحديث

---

(١) انظر الإرشاد للخليلي: (١/٢٤٠، ٢٦٣، ٢٧٨، ٢٤٦، ٧١٢).

(٢) انظر: الحافظ أبو طاهر السِّلَفي: للدكتور حسن عبد الحميد صالح. المكتب الإسلامي: بيروت. الطبعة الأولى (١٣٩٧هـ): (ص٢٠٥ ـ ٢٠٦).

(٣) «دلائل النبوة» لأبي نعيم. تحقيق د/ محمد رواس قلعجي، وعبد البر عباس. دار النفائس: بيروت. الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ): (ص٢١ ـ ٢٦).

(٤) دلائل النبوة ، لأبي نعيم: (١/٢٢)، مقدمة التحقيق .

مستقيمة، مؤلَّفٍ على حروف المعجم»[1].

ولهذا العنوان من الفوائد، وفيه من الاستنباطات شيءٌ كثير عظيم!

الثاني عشر: نسخة أبي مُسْهِر لعبد الأعلى بن مُسْهِر: طُبع هذا الجزء بهذا العنوان، بتحقيق مجدي فتحي السيّد.

والعنوان الصحيح للنسخة، كما في مخطوطتها: «نسخة أبي مُسْهِر عبد الأعلى بن مُسْهِر، يحيى بن صالح الوُحَاظي وغير ذلك، رواية أبي بكر عبد الرحمن بن القاسم، الفرج بن عبد الواحد عنهم»[2].

وأهمية هذا العنوان: حتى لا يُظن أن أحاديث هذه النسخة كلها من رواية أبي مُسهِر، فيُعزى إليه ما ليس من حديثه.

ثم هذا العنوان كذلك يُشير إلى أنّ النسخة ليست من تصنيف أبي مُسهر، بدليل وجود أحاديث من رواية غيره فيها. ويُمكن أن يكون مصنِّفُ النسخة هو ابن الروّاس عبد الرحمن بن القاسم بن الفرج، وعندها فلا يُعزى شيء من أحاديث هذه النسخة إلا إلى ابن الروّاس. وقد يؤيّد ذلك، ما جاء في مشيخة أبي عبد الله ابن الحطاب الرازي من تسمية الكتاب بـ «حديث عبد الرحمن بن الرواس الدمشقي عن أبي مُسْهِر»[3].

الثالث عشر: «علوم الحديث» لابن الصلاح: طُبع هذا الكتاب طبعات متعددة، أجودها طبعتان، الأولى: بتحقيق نور الدين عتر، والثانية: بتحقيق د/ عائشة بنت عبد الرحمن (بنت الشاطئ). وقد سُمّي الكتاب في الطبعة الأولى بـ «علوم الحديث»، وفي الطبعة الثانية بـ «مقدمة ابن الصلاح».

وليس في هذين الاسمين الاسم الصحيح لكتاب ابن الصلاح!

---

(١) الضعفاء الكبير للعُقَيْلي. تحقيق د/ عبد المعطي قلعجي. دار الكتب العلميّة: بيروت الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ): (١/ ٤٤).

(٢) نسخة أبي مسهر. تحقيق مجدي فتحي السيّد. دار الصحابة للتراث: طنطا. الطبعة الأولى (١٤١٠هـ): (ص٢٢).

(٣) مشيخه أبي عبد الله الرازي: بانتقاء أبي طاهر السِّلَفي. قرأه وعلق عليه كاتبُ هذه السطور. دار الهجرة: الثقبة. الطبعة الأولى (١٤١٥هـ): (ص١٢٠).

فاسم كتاب ابن الصلاح الصحيح هو: «معرفة أنواع علم الحديث». كذا سمّاه ابنُ الصلاح نفسه في ديباجة كتابه[1]، وكذا جاء اسمه في مخطوطات الكتاب الموثّقة[2]، وبنحو ذلك سمّاه في كتابه الآخر «صيانة صحيح مسلم»[3].

وأختم هذه التصويبات بتصويبٍ متعلّقٍ بكتابٍ كنتُ قد قرأته وعلّقتُ عليه وهو:

الرابع عشر: «خبر شِعْر وَوِفادة النابغة الجعدي على النبي ﷺ» لأبي اليُمْن زيد بن الحسن الكندي».

وصواب هذا الجزء، أنه بعضٌ من كتابٍ باسم «ما قَرُبَ سَنَدُهُ»، وما أُلحِقَ به مِنْ مُصَنَّفِهِ أبي القاسم إسماعيل بن أحمد بن عمر الشهير بابن السمرقندي[4].

وليس لأبي اليُمْن الكندي في هذا الكتاب إلا أنه يرويه عن ابن السمرقندي، وله على نسختي التي أخرجتُها بعضُ الشروح والإعراب أيضاً.

وعُذْري في هذا الخطأ أن النسخة المخطوطة التي اعتمدتُها ليس عليها عنوان، ولا كُتب عليها اسم مؤلِّفها، كما بيَّنْتُ ذلك كلَّه بوضوح في مقدمة التحقيق[5].

فاجتهدتُ في تخمين اسم المؤلف، ولاحت لي قرائن ذكرتُها هناك جعلتني أرجح أنه: أبو اليُمن الكندي. ولم يكن كتابُ «ما قَرُب سنده» قد نُشِر بَعْد، ولم أطّلع عليه، فأخطأت في اجتهادي.

---

(١) «علوم الحديث» لابن الصلاح. تحقيق نور الدين عتر. دار الفكر: دمشق. الطبعة الثالثة (١٤٠٤هـ): (ص٦).

(٢) انظر «علوم الحديث» لابن الصلاح بتحقيق العتر: (ص٤١ ـ ٤٣)، ومقدمة ابن الصلاح. بتحقيق عائشة بنت عبد الرحمن. دار المعارف: مصر ـ الطبعة الجديدة المحررة: (ص١٢٢ ـ ١٣٤).

(٣) صيانة صحيح مسلم: لابن الصلاح. تحقيق د/ موفق بن عبد الله. دار الغرب الإسلامي، بيروت: (ص٧٥).

(٤) «ما قَرُبَ سنده»: لابن السمرقندي. تحقيق عطاء الله بن عبد الغفّار بن فيض السنوي. مكتبة السنة: القاهرة. الطبعة الأولى (١٤١٤هـ).

(٥) خبر شعر ووفادة النابغة الجعدي: لأبي اليمن الكندي. قراه وعلق عليه كاتب هذه السطور. دار الهجرة: الثقبة. الطبعة الأولى (١٤١٥هـ): (ص١٢ ـ ١٥).

وقد سبقني إلى هذا الخطأ، بنسبة هذا الكتاب إلى أبي اليُمْن الكندي غيْرُ واحدٍ من أهل العلم وطلبتِهِ.

ولست أريد الاعتذار عن هذا الخطأ، لنسخةٍ ليس عليها عنوانٌ ولا اسمُ مؤلِّف، خانني اجتهادي فيهما، وإن لم يُخنِّي جُهْدي في إخراج تلك النسخة محرّرة المتن، مخرَّجة الأحاديث، مُقدَّمَةً بما فيه فائدة، مَذَيّلاً عليها بما يُتِمُّ موضوعها.

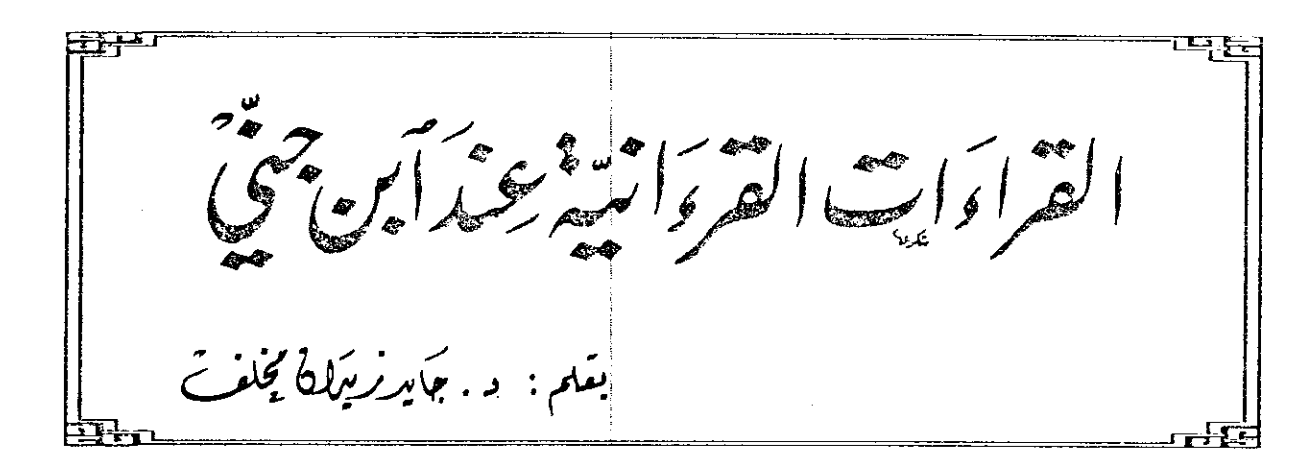
وكان بإمكاني أن أسير على غير سيرة الإنصاف، فأزعم أن أبا اليُمْن الكندي: هو صاحب ذلك الجزء، فبعد أن أسلهُ من كتاب شيخه، قام بشرح غريبه وإعراب مُشكله. لكن هذه سيرة لا أرضاها، ومن أكون حتى استعظمُ الخطأ واستكبر الهفوة؟!

وما زلتُ ـ بحمد الله ـ معتزّاً بجهدي في ذلك الجزء، خاصة بعد هذا التنبيه والتصويب.

وهذا الذي ختمتُ به التصويبات، هو دليل على أني لا أقصد بها إلا النصيحةَ وبيانَ الحق، والسعيَ إلى نشره وإعلامِ الناس به. فلا تجِدَنّ نفسٌ عليَّ، ولا يُسيئنَّ أحدٌ الظنّ بي. فمن ختم بنقد نفسه، ما جار عليه بنقدك!

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلاةً وسلاماً على سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.





مقدمة:

ما اهتمت أمة من الأمم اهتمام المسلمين بحفظ كتابهم المقدس، وذلك مصداق قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر: ٩]، حيث هيأ لكتابه القرآن الكريم من العلماء الأجلاء الذين اهتموا برواية سوره وآياته وكلماته وحروفه وحركاته وسكناته، ما كانت تتنزل منه سورة أو آية إلا عرفوا زمان نزولها، ومكانها، وسببه إن كان لها سبب، وكان الرسول ﷺ يقرئ أصحابه الكرام، فمنهم من يحفظ شفاها، ومنهم من يكتب، وكان بعضهم يبلغ بعضا، ولما كانت اللهجات العربية متباينة خفف الله عليهم، بأن أنزل كتابه على سبعة أحرف كل كافٍ شافٍ، فقرأه الجميع برواياته المتعددة، ونقل هذه القراءات الأصحاب، وعنهم التابعون ومن تبعهم، فأخذ العلماء يختارون لأنفسهم قراءات من مجموع هذه الروايات، ويؤلفون لهم قراءات عرفت بأسمائهم ونسبت إليهم.

وقراءات الاختيار هذه نشأت منذ عهد مبكر، فهذا ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ روي عنه أنه: « كان يقرأ القرآن على قراءة زيد بن ثابت إلا ثمانية عشر حرفا أخذها من قراءة ابن مسعود »[1]، وكان نافع بن نعيم يقول: « قرأت على سبعين من التابعين، فما اتفق عليه اثنان أخذته، وما شذَّ فيه واحد تركته»[2]، وكان لأبي عمرو بن العلاء اختيار خالف فيه شيخه ابن كثير، لأنه

---

(١) غاية النهاية: (١/ ٤٢٦).

(٢) الإبانة: (٤٤).

قرأ على غيره واختار من قراءته وقراءة غيره[1]، وكذا الكسائي[2].

ويعلل مكي بن أبي طالب اختلافات القراء بـ: « أن كل واحد من الأئمة قرأ على جماعة قراءات مختلفة فنقل ذلك على ما قرأ، فكانوا في برهة من أعمارهم يقرؤون الناس بما قرؤوا، فمن قرأ عليهم بأي حرف كان لم يرده عنه إذا كان ذلك معا قرؤوا على أئمتهم»[3]، ونسبت هذه القراءات إلى الأئمة الذين عرفوا بها؛ إنما لكثرة ملازمتهم لها، قال ابن الجزري: « إن معنى إضافة كل حرف من حروف الاختلاف إلى من أضيف إليه من الصحابة وغيرهم، إنما هو من حيث أنه أضبط له، وأكثر قراءة وأقرأ به، وملازمة له، وميلا إليه لا غير ذلك، وكذلك إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة ورواتهم، المراد بها أن ذلك القارىء، وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه حسبما قرأ به، فآثره على غيره، وداوم عليه ولزمه حتى اشتهر وعرف به، وقصد فيه وأخذ عنه، فلذلك أضيف إليه دون غيره من القرّاء، وهذه الإضافة إضافة اختيار ودوام ولزوم، لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد »[4].

وكان المؤلفون قبل ابن مجاهد منهم المكثر في عدد القراءات ومنهم المقل، فمن المكثرين أبوعبيد (ت٢٢٤هـ) جعلهم خمسة وعشرين، وإسماعيل القاضي (ت٢٨٢هـ) جعلهم عشرين، ومحمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) جعلهم عشرين ونيفا، ومن المقلين أحمد بن جبير (ت٢٥٨هـ) له كتاب في القراءات الخمس، وآخر في الثمانية ضمهم إلى السبعة الذين ذكرهم ابن مجاهد يعقوب الحضرمي[5]، وأبو بكر أحمد بن عمر الداجوني (ت٣٣٤هـ) ألف في الثمانية ضمها إلى سبعة ابن مجاهد أبا جعفر المدني شيخ نافع، وأول من اقتصر على السبعة ابن مجاهد[6]. فظن الناس خطأ أن هذه القراءات السبع تمثل الأحرف

---

(١) ينظر الإبانة: (١٧).

(٢) ينظر الفهرست: (٣٢)، والإبانة: (٤٤).

(٣) الإبانة: (٤٥).

(٤) النشر: (١/٥٢).

(٥) ينظر الإبانة: (٥١).

(٦) ينظر النشر: (١/٣٣ ـ ٣٤).

السبعة المذكورة في الحديث: (أُنزل القرآن على سبعة أحرف)، فأخذوا يزيّدون وينقصون عن هذا العدد، وأقصى ما وصل إليه التأليف ما جمعه الهذلي يوسف ابن علي بن جبارة (ت٤٦٥هـ) حيث ضم كتابه الكامل خَمسين قراءة[1].

والحقيقة أن ابن مجاهد ما اختار هؤلاء السبعة إلا دفاعا ؛ لكثرة الخلافات التي وقعت في زمانه، لذا حين طلب إليه أحدهم أن يختار له قراءة يحمل الناس عليها قال: «نحن أحوج إلى أن تعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمتنا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا »[2]. قال في مقدمة كتابه: « اختلف الناس في القراءة، كما اختلفوا في الأحكام، ورويت الآثار بالاختلاف عن الصحابة والتابعين توسعة ورحمة للمسلمين، وبعض ذلك قريب من بعض، وحملة القرآن متفاضلون في حمله، ولنقلة الحروف منازل في نقل الحروف، فمن حملة القرآن المعرب العالم بوجوه الإعراب والقراءات، العارف باللغات ومعاني الكلمات، البصير بعيب القراءات المنتقد للآثار؛ فذلك الإمام الذي يفزع إليه حفاظ القرآن في كل مصر من أمصار المسلمين. ومنهم من يعرب، ولا يلحن، ولاعلم له بغير ذلك. فذلك الأعرابي الذي يقرأ بلغته ولا يقدر على تحويل لسانه، فهو مطبوع على كلامه.

ومنهم من يؤدي ما سمعه ممن أخذ عنه، ليس له إلا الأداء لما تعلم، لا يعرف الإعراب ولا غيره، فذلك الحافظ فلا يلبث مثله أن ينسى إذا طال عهده فيضيع الإعراب لشدة تشابهه، وكثرة فتحه وضمه وكسره في الآية الواحدة، لأنه لا يعتمد على علم بالعربية، ولا بصر في المعاني يرجع إليه، وإنما اعتماده على حفظه وسماعه،وقد ينسى الحافظ فيضيع السماع، وتشتبه عليه الحروف، فيقرأ بلحن لا يعرفه ، وتدعوه الشبهة إلى أن يرويه عن غيره ويبرىء نفسه، وعسى أن يكون عند الناس مصدقاً فيحمل ذلك عنه، وقد نسيه ووهم فيه، وجسر على لزومه والإصرار عليه ويكون قد قرأ على من نسي، وضيع الإعراب ودخلته الشبهه فتوهم، فذلك لا يقلد القراءة ، ولا يحتج بنقله، ومنهم من يعرب قراءته، ويبصر المعاني ويعرف اللغات، ولا يعلم بالقراءات واختلاف

---

(١) ينظر النشر: (١/ ٤٣).

(٢) معرفة القراء: (١/ ٢١٧).

الناس والآثار، فربما دعاه بصره بالإعراب إلى من يقرأ بحرف جائز في العربية لم يقرأ به أحد من الماضين، فيكون بذلك مبتدعا »[1].

هذا ما دعاه إلى تأليف كتابه، لذا لم يثبت في كتابه هذا عن السبعة إلا ما اعتقده صحيحا جازما بصحته، حيث نال عنده أعلى درجات الصحة من حيث السند، وموافقة رسم المصحف، وقوة الوجه في العربية. وهؤلاء السبعة الذين اختارهم ابن مجاهد، كل منهم قد طال عمره وارتضاهم أهل أمصارهم وأقرأوا الناس بقراءاتهم. ولم يكتف ابن مجاهد بتأليف السبعة، بل ألف كتابا في الشواذ، وهذا الكتاب هو معتمد ابن جني في كتابه « المحتسب » الذي احتسبه لله، ودافع فيه عما سماه أهل زمانه شاذا. ولكن كتاب ابن مجاهد في الشواذ لم يصل إلينا، ولم نعرف جميع ما فيه، بل عرفنا ما ورد في كتاب «المحتسب»، وكتاب «المحتسب» لم يحو جميع الشواذ. فما هي نظرة ابن مجاهد للشواذ؟ وما نظرة ابن جني إلى الشواذ ؟ وهل هناك حد فاصل بين الصحيح والشاذ عند كل منهما ؟

الصحيح والشاذ عند ابن مجاهد وابن جني:

القراءة الصحيحة ما ثبتت روايتها عن الرسول ﷺ ووافقت رسم المصحف، ووافقت العربية، هذه الأمور هي الثلاثة التي دارت عليها صحة القراءة منذ عهد مبكر[2]، وإن تفاوتت عبارات السلف فيها فابن مجاهد هل يعد كل قراءة عدا القراءات السبع التي اختارها شاذة؟ وما مفهوم الشذوذ عنده؟

ابن مجاهد ذكر السبب الذي دعاه إلى تأليف كتابه، ونقلنا عنه هذا آنفا، ثم قال بعد أن ترجم للقراء السبعة: «فهؤلاء سبعة نفر من أهل الحجاز والعراق والشام، خلفوا في القراءة التابعين، وأجمعت على قراءتهم العوام من أهل كل مصر من هذه الأمصار التي سميت، وغيرها من البلدان التي تقرب من هذه الأمصار إلا أن يستحسن رجل لنفسه حرفا شاذا، فيقرأ به من الحروف التي رويت عن بعض الأوائل منفردة، فذلك غير داخل في قراءة العوام، ولا ينبغي

---

(١) السبعة: (٤٥ ـ ٤٦).

(٢) ينظر إيضاح الوقف والابتداء: (١/ ٣١١).

لذي لب أن يتجاوز ما مضت عليه الأئمة والسلف بوجه يراه جائزا في العربية، أو قرأ به قارىء غير مجمع عليه »[١].

وابن جني حين ألف كتابه « المحتسب » قال في مقدمته: «إن القرآن الكريم انتظم لغات العرب على مثناتها، وأن القراءات فيه جاءت على ضربين: الأول: اجتمع عليه أكثر قراء الأمصار، وهو ما أودعه ابن مجاهد في كتابه «السبعة». الثاني: سماه أهل زماننا شاذا أي خارج عن قراءة القراء السبعة المقدم ذكرها، إلا أنه مع خروجه عنها نازع بالثقة إلى قرائه محفوف بالروايات من أمامه وورائه، ولعله أو كثيرا منه مساو في الفصاحة للمجتمع عليه.

وفرضنا منه أن نرى وجه قوة ما يسمى الآن شاذا، وأنه ضارب في الرواية بجرانه آخذاً من سمت العربية مهلة ميدانه... فإنا نعتقد قوة هذا المسمى شاذا.. وكان من مضى من أصحابنا لم يضعوا للحجاج كتابا فيه، ولا أولوه طرفا من القول عليه »[٢].

من مجموع هذين القولين استنبط الدكتور شوقي ضيف: أن ابن مجاهد وابن جني حين يطلقان لفظة الشذوذ إنما يقصدان أن هذه القراءات تأتي بعد السبعة في الترتيب، ولا تعني الضعف، فهو يقول عن ابن مجاهد: « وهو لا يقصد أنها شاذة لا تصح القراءة بها، إنما يقصد أنها تأتي وراء السبعة في عدد من يقرؤون بها في الأمصار ».

ثم يقول: « ويوضح ذلك ابن جني في صدر كتابه المحتسب .. وابن جني بذلك يصور معنى الشذوذ عنده وعند ابن مجاهد، وإنه لا يعني الضعف إنما يعني قلة القراء به في الأمصار بالقياس إلى قراءات السبعة »[٣].

فالدكتور شوقي ضيف سوّى بين وجهتي نظر ابن مجاهد وابن جني إلى الشذوذ من حيث القلة والكثرة، وهذا إلى حد ما صحيح ، ولكن ليس على إطلاقه، لأن ابن مجاهد نص على أن ما وراء السبعة شاذ، وحرض على تركها

---

(١) السبعة: (٨٧).

(٢) المحتسب: (٣٢ ـ ٣٣).

(٣) السبعة: (٢٢).

إذ قال: « إلا أن يستحسن رجل لنفسه حرفا شاذا فيقرأ به من الحروف التي رويت عن بعض الأوائل منفردة، فذلك غير داخل في قراءة العوام، ولا ينبغي لذي لب أن يتجاوز ما مضت عليه الأئمة والسلف بوجه يراه جائزاً في العربية أو مما قرأ به، قارىء غير مجمع عليه ».

فابن مجاهد في نصه هذا عد ما كان خارجا عن السبعة شاذا وإن فيه ضعفا سواء أكان هذا الضعف من حيث الرواية ، أو الدراية في حين أن ابن جني دافع في « المحتسب » عما عده ابن محاهد شاذا، وبهذا اختلفت وجهتا نظر العالمين، فالأول اعتقد ضعف ماوراء السبعة ليس كله ضعيفا، وإنما هناك نوع ضارب بصحة الرواية بجرانه آخذاً من سمت العربية مهلة ميدانيه، وهذا هو الذي دافع عنه ابن جني، وأثبته في كتابه «المحتسب»، وأما النوع الآخر فأهمله. وهذا ما فهمه أهل زمانه؛ بدليل أن ابن النديم بعد أن ذكر أخبار القراء السبعة ذكر بعدهم مباشرة قراء الشواذ[1].

وقد ذهب الفضلي إلى أن المقياس للتواتر والشذوذ عند ابن مجاهد هو: «أن يكون القارىء مجمعا على قراءته من أهل مصره، وبأن يكون إجماع أهل المصر على قراءته قائما على أساس من توفره على العلم بالقراءة واللغة أصالة وعمقا»[2]. وبعد أن ذكر المقياس القرائي لكل من ابن خالويه ومكي والكواشي وابن الجزري قال في النتيجة: « إن مقياس ابن مجاهد ينظر إلى القارىء نفسه ويقومه مباشرة، ولعله يرى أن تقويم القارىء تقويم لقراءته »[3].

والحقيقة أن ابن مجاهد لم يكن ينظر إلى القراءة من خلال القارىء فقط، وإنما اختياره لهؤلاء الأئمة السبعة، بهذه الصفات التي ذكرها كان من باب الاحتياط، وبلوغ أقصى درجات الصحة في القراءة المقبولة فضلا عن الشروط الثلاثة التي كان يأخذ بها الأئمة في قبول القراءة من صحة السند، وقوة الوجه في العربية، وموافقة رسم المصحف، بدلالة ما ذكره تلميذه ابن خالويه في قوله تعالى: ﴿ثَلاثَ مرَّاتٍ﴾ [النور: ٥٨]. إذ قراءة ابن أبي إسحاق: (عوَرات)، بفتح

---

(١) ينظر الفهرست: (٢٨ ـ ٣١).

(٢) القراءات القرآنية تاريخ وتعريف: (١٠٩).

(٣) المصدر نفسه: (١١٠).

الواو، قال ابن خالويه: «سمعت ابن مجاهد يقول: هو لحن، فإن جعله لحنا وخطأً من قبل الرواية وإلا فله مذهب في العربية، بنو تميم تقول: «روَضات، وجَوَزات، وعَوَرات»، وسائر العرب بالإسكان، وهو الاختيار؛ لئلا تنقلب الواو ألفا لانفتاح ما قبلها»[1]. فمقالة ابن خالويه هذه يستدل بها من جهتين جهة تتبع الرواية وجهة موافقة العربية، ولذا كان ابن خالويه يعلل لقبول القراءة لغويا إن كانت ثابتة الرواية.

وليس أدل على ذلك من تطبيق ابن مجاهد في كتابه السبعة، إذ أنه رد بعض الروايات التي لم تبلغ درجة الصحة عنده عن هؤلاء السبعة[2]، واكتفى هنا بمثال واحد على الرواية وآخر على العربية: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ ﴾ [الأعراف: ١٢٨]، قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي: ﴿يُورِثُهَا﴾، ساكنة الواو خفيفة الراء، واختلف عن عاصم، فروي أبو بكر عنه: ﴿يُورِثُهَا﴾، خفيفة مثل حمزة، وأخبرني الخزار أحمد بن علي عن هبيرة عن حفص عن عاصم: ﴿يُورِثُهَا﴾، ساكنه الواو خفيفة الراء، ولم يروها عن حفص غير هبيرة، وهو غلط والمعروف عن حفص التخفيف[3]، فرده رواية هبيرة هذه لعدم بلوغها درجة الصحة التي أخذ بها ابن مجاهد؛ دليل على تمسكه بصحة السند وبلوغه درجة التواتر، ومن حيث العربية كان ابن مجاهد يشترط قوة الوجه في ذلك، وإن لم يصرح به، لكن هذا يستشف من تطبيقه، من ذلك قراءة ابن عامر لقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، إذ قرأها بن عامر وحده بالنصب: (فَيَكُونَ)، قال عنه ابن مجاهد: «هذا غلط»[4]، وكررها في سورة مريم[5]، وقال عنها: «وهذ خطأ في العربية»[6].

---

(١) مختصر في شواذ القرآن: (١٠٣).

(٢) ينظر «السبعة» على سبيل المثال: (١١٥، ١٥٣، ١٦٨، ١٦٩، ٢٩٢، ٣٦٩، ٤٣٥).

(٣) السبعة: (٢٩٢).

(٤) السبعة: (١٦٩)، وينظر: (١٦٨).

(٥) آية: (٣٥).

(٦) السبعة: (٤٠٩).

وأما احتجاجه برسم المصحف فهذا ظاهر في جميع كتابه. لذا قارب الصحة الفضلي حين قال: «ومن المظنون قويا أن ابن مجاهد وابن أبي طالب يشيران بـ: إجماع أهل المصر أو المصريين، وبـ: اتفاق العامة، إلى صحة السند أيضا لأنهما التزما الرواية بتدوين القراءات في كتبهما»[١].

وبحث الدكتور حسام النعيمي «شذوذ القراءة» عند ابن جني، وطرح سؤالا إذ قال: «قد عرفنا الآن ما المراد باللغة الشاذة، وعلينا أن نبين الآن المراد بالقراءة الشاذة، وهل يراد بها القراءة بلغة شاذة؟»[٢].

وملخص ما توصل إليه أن المقصود بالشذوذ عند ابن جني هو ما كان خارجا عن قراءة القراء السبعة اعتمادا على قوله: «فسماه أهل زماننا شاذا أي خارجا من قراءة القراء السبعة»[٣]، لذا قرر أن قولهم: «قراءة شاذة لا يعني عنده أنها قائمة على لهجة شاذة، وإنما هي ما تم يذكره ابن مجاهد للقراء السبعة، فقد تكون بلهجة شاذة أو لا تكون»[٤]، ثم يقول بعدها: «وعلى أية حال فقد قرر أن ما يسمى في زمانه شاذا، ضارب في صحة الرواية بجرانه آخذاً من سمت العربية مهلة ميدانه»[٥]، ثم أورد قراءات دافع عنها ابن جني، وأخرى هاجمها وعدها ضعيفة[٦].

وبعد هذا العرض للآراء التي قيلت في الشذوذ عند ابن مجاهد وابن جني يمكن أن يقال: إن كل واحد منهما استعمل شروط صحة القراءة التي تعتمد الأركان الثلاثة:

١ ـ صحة السند.

٢ ـ موافقة رسم المصحف.

٣ ـ قوة الوجه في العربية.

---

(١) القراءات القرآنية: (١١١).

(٢) الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: (٢٥٧).

(٣) المحتسب: (١/٣٢).

(٤) الدراسات اللهجية: (٢٥٧).

(٥) المحتسب: (١/٣٥).

(٦) الدراسات اللهجية: (٢٥٧)، وما بعدها.

وأن ابن مجاهد أودع كتابه السبعة ما حاز أعلى درجات الصحة حسب اجتهاده، ودعا إلى ترك ما وراء ذلك بقوله: «لا ينبغي لذي لب أن يتجاوز ما مضت عليه الأئمة والسلف بوجه يراه جائزا في العربية أو مما قرأ به قارئ غير مجمع عليه»[1].

أما ابن جني فنسب القول في تسمية ما وراء السبعة شاذا إلى أهل زمانه، في حين أنه يعتقد أن هذا المسمى شاذا: «ضارب في صحة الرواية بجرانه آخذاً من سمت العربية مهلة ميدانه»، لذلك لم يثبت في كتابه «المحتسب» جميع الشواذ بل تناول ما شذ، وغمض فيه عن ظاهر الصنعة . إذ قال: «إن جميع ما شذ عن قراءة القراء السبعة، وشهرتهم مغنية عن تسميتهم ضربان، ضرب شذ عن قراءة القراء السبعة عاريا عن الصنعة ، فلا وجه للتشاغل به . وضرب ثان شذ عن السبعة وغمض فيه عن ظاهر الصنعة، وهو المعول المعتمد عليه.. ونحن نورد ذلك على ما رويناه ثم على ما صح عندنا من طريق رواية غيرنا له»[2].

فالذي أودعه في كتابه هو ما صحت روايته له عن طريقه أو طريق غيره له؛ لذلك استمر التأليف في الزيادة والنقص عن السبعة، حتى استقرت القراءات الصحيحة على العشر.

موقف ابن جني من القراء وقراءاتهم:

يتميز موقفه من القراء وقراءاتهم بين أمرين، الرواية والدراية.

فمن حيث الرواية يثق بهم ويطمئن إليهم، لذلك كان حسن الظن مقدم عنده من هذه الجهة ، قال في قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤]: إن قراءة أبي عمرو هي الاختلاس، وهذا ما رواه صاحب الكتاب، وهو أضبط لهذا الأمر من غيره من القراء الذين رووه ساكنا، ولم يؤت القوم في ذلك من ضعف أمانة، ولكن أتوا من ضعف دراية[3].

وفي قوله تعالى: ﴿اثْنَتَا عَشْرَةَ﴾ [البقرة: ٦٠] حيث قرأ الأعمش: «عَشَرة»

---

(١) السبعة: (٨٧).

(٢) المحتسب: (١/٣٥).

(٣) الخصائص: (١/ ٧٢ ـ ٧٣).

بفتح الشين، وبعد أن دافع عن قراءته هذه قال: «وينبغي أن يكون قد روى ذلك رواية ولم يره رأيا لنفسه»[1]، وعزز دفاعه هذا بما روى: «من أن أبا عمرو حضر عند الأعمش، فروى الأعمش: أن النبي ﷺ كان يتخولنا بالموعظة، فقال أبو عمرو: إنما هو يتخوننا بالنون، فأقام الأعمش على اللام، فقال له أبو عمرو: إن شئت أعلمتك أن الله لم يعلمك من هذا الشأن حرفا، فعلت، فسأل عنه الأعمش، فلما عرف أبا عمرو كبر عنده، وأصغى إليه، وعلى هذا الذي أنكره أبو عمرو صحيح عندنا، وذلك أن معنى يتخولنا: يتعهدنا ..»[2]، ثم ذكر الأدلة على ذلك: وفي قراءة: ﴿فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ﴾ [الشورى: ٣٣]، بكسر اللام من: «يظلِلن»، وهي قراءة قتادة: قال بعد تعليله لها: «ولم يقرأ قتادة ـ إن شاء الله ـ إلا بما رواه، وأقل ما في ذلك أن يكون ما سمعه لغة».

أما من حيث الدراية، فقد تفاوتت مواقفه من القراء وقراءاتهم بين الشدة واللين، فأحيانا نجده يرجح القراءة المجمع عليها، وأحيانا يرجح ما سماه أهل زمانه شاذا، وأخرى يصف القراءة بالضعف وأخرى بالغلط.

فمن نصرته لقراءة الجماعة مع حسن أدبه مع الصحابي الجليل ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ﴾ [البقرة: ١٣٧]. فقد حكى ابن مجاهد رواية عن ابن عباس أنه نهى وقال: «لاتقرأ ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ﴾، فإن الله ليس له مثل، ولكن إقرأ: (بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ)». قال: «وروي عنه أيضا أنه كان يقرأ: (بالذي آمنتم به)[3]، فقد رد هذه الرواية وأثبت أن كلمة (مثل) في هذا المقام تأتي للتوكيد، كأن يقول الرجل إذا نفى عن نفسه فعل القبيح: مثلي لا يفعل هذا، أي أنا لا أفعله»، واستشهد بالمنظوم والمنثور من أقوال العرب على ذلك من مثل قول سيف بن ذي يزن: «أيها الملك مثلك من سر وبر»؛ أي أنت كذلك، وبعد تمام استدلالاته قال: «فكذلك قوله عز وجل ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ﴾»، أي كانوا ممن يؤمن بالحق، هذا الجنس على سعته، وانتشار جهاته فقد اهتدوا». ورحم الله ابن عباس: «فإن هذا القول وإن

---

(١) المحتسب: (١/ ٨٥).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ينظر المحتسب: (١/ ١١٣).

كان اعتراضا عليه، فعنه أيضا أخذ وإليه رد. وغيرهم ملوم من نصر الجماعة»[1].

وأقول فيما ذهب إليه ابن عباس ربما كان من سد الذريعة؛ لئلا يتوهم قصار العقول، فيقعوا في ما ذكره، وأما المعنى الذي ذكره ابن جني ربما لا يكون غائباً عن ذهن ابن عباس وهو حبر الأمة، والله أعلم. ومن ترجيح قراءة العامة على الشاذة في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ [الأحزاب: ٦٩]. حيث قرأها ابن مسعود: (وكان عبداً لله وجيها).

قال أبو الفتح: «قراءة الكافة أقوى معنى من هذه القراءة، وذلك أن هذه يفهم منها: أنه عبدلله، ولا يفهم منها وجاهته عند من هي، أعند الله؟ أم عند الناس؟ وأما قراءة الجماعة فإنها تفيد كون وجاهته عند الله، وهذا أشرف...»[2].

وأما ترجيح الشاذ على المجمع عليه فنادر، ومنه ما ورد في قوله تعالى: ﴿أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٦]. فقد ورد فيها قراءة: (أساء) بالسين المهملة، وهي قراءة الحسن وعمرو الأسواري، قال عنها أبو الفتح: «هذه القراءة أشد إفصاحا بالعدل من القراءة الفاشية وهي: (من أشاء)؛ لأن العذاب في القراءة الشاذة مذكور علة الاستحقاق له، وهو الإساءة، والقراءة الفاشية لا يتناول من ظاهرها علة إصابة العذاب له، وأن ذلك الشيء يرجع إلى الإنسان، وإن كنا قد أحطنا علما بأن الله تعالى لا يظلم عباده، وأنه لا يعذب أحدا منهم إلا بما جناه واجترحه على نفسه، إلا إنا لا نعلم من هذه الآية، بل من أماكن غيرها، وظاهر قوله تعالى: ﴿مَنْ أَشَاءُ﴾ بالشين معجمة ربما أوهم من يضعف نظره من المخالفين أنه يعذب من يشاء من عباده أساء أو لم يسئ. نعوذ بالله من اعتقاد من هذه سبيله، وهو حسبنا ولينا»[3].

---

(١) المحتسب: (١/١١٣ - ١١٤).

(٢) المحتسب: (٢/١٨٥).

(٣) المحتسب: (١/٢٦١).

وأما غالب موقفه من القراءات إن كان لها وجه عنده من لغة أو نحو أو صرف، فإنه يورد القراءة، ثم يذكر تخريجها، ومن أمثلة ذلك: ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وردت رواية عن الحسن وابن أبي إسحاق وابن محيصن: «ويهلك»، بفتح الياء واللام ورفع الكاف: «الحرث والنسل»، بالرفع فيهما، وذكر قول ابن مجاهد أنها غلط، خرجها ابن جني على تداخل اللغات، وضرب أمثلة على ذلك مثل: أبى - يأبى، وقنط - يقنط، وسلا - يسلا، وركن - يركن، وذكر أن الحسن وابن أبي إسحاق إمامان في الثقة واللغة، فيجوز أن يكون: «يهلك» جاء على: «هَلِكَ» بمقولة: «عَطِب» غير أنه استغنى بـ: «هلك»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وردت رواية أبي عبد الرحمن السلمي عن علي بفتح الياء من: «يتوفون»، وذكر قول ابن مجاهد أنها لا يقرأ به، خرجها أبو الفتح على حذف المفعول به، وإن ذلك مستقيم وكثير في اللغة والتقدير، يتوفون أيامهم أو أعمارهم، وأورد الشواهد على ذلك[2]، ولكنه يشتد أحيانا ويقسو على القراءة أو القارئ، فيصف قراءته بالضعف أو الغلط من مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾ [الأعراف: ١١]، حيث قرأها أبو جعفر بضم الهاء من: (لِلْمَلَائِكَةِ) مجرورة، ولا يجوز أن يكون حذف همزة «اسجدوا»، وألقى حركتها على الهاء من موضعين، أحدهما أن هذا التخفيف إنما هو في الوصل يحذف هذه الهمزه أصلا إذا كانت همزة وصل .. والآخر أن التخفيف في نحو هذا إنما يكون إذا كان الحرف الأول قبل الهمزة ساكنا صحيحا نحو: «قد أفلح»، فإذا خففت الهمزة ألقيت حركتها على الساكن قبلها فقبلها؛ لسكونه ثم حذفت الهمزه تخفيفا: «قد فلح»[3].

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ (٢١٠)﴾ [الشعراء: ٢١٠]. حيث ذكر قراءة الحسن: «الشياطون»، قال أبو الفتح: «هذا مما يعرض مثله للفصيح؛

(١) ينظر المحتسب: (١/ ١٢١).

(٢) ينظر المحتسب: (١/ ١٢٥).

(٣) المحتسب: (١/ ٢٤٠ ـ ٢٤١).

لتداخل الجمعين عليه وتشابههما عنده . . . وعلى كل حال فالشياطون غلط، لكن يشبهه»[1].

وتكلم على الوصل وإدغام النون في الراء، وعاب على عاصم قراءته في إظهار النون حيث قال: «فأما قراءة عاصم: ﴿ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ ﴿٢٧﴾ ﴾ [القيامة: ٢٧]، ببيان النون من (مَنْ) فمعيب في الإعراب، معيف في الأسماع»[2].

وقد أعجبني تعليق المحقق محمد علي النجار في الحاشية إذ قال: «وقد كان خيرا لابن جني أن ينزه لسانه عن الوقوع في القراءة الصحيحة المتواترة عن الرسول ﷺ، وغاب عنه أن عاصماً ـ وتبعه حفص ـ يسكت على (منْ) سكتة لطيفة ثم يبتدىء (راق)، وعلى ذلك فلا سبيل إلى الإدغام، وهذه السكتة قصد بها دفع اللبس وألا يتوهم أن: (من راق)، فعَّال من: (مرق)»، وأشار إلى النشر (١/ ٤١٩)، وتفسير الآلوسي والقرطبي في تفسير القيامة[3].

وإذا علمنا أن القراءة سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول، وإن القراء لا يحكمهم فشو لغة أو قياسها، إنما يحكمها ما ورد رواية وأخذ مشافهة، ولا يحل لهم قراءة القرآن إلا بما وردت به الرواية، لذا لا نعجب من مسلك الطرفين، فالقراء يعتمدون الرواية والسند في السماع والنحاة يعتمدون القياس والتعليل؛ لما ورد على القواعد والضوابط التي استنبطوها من اللغة، قال القسطلاني: «الإسناد أعظم مدارات هذا الفن، لأن القراءة سنة متبعة ونقل محض، فلا بد من إثباتها وصحته، ولا طريق إلى ذلك إلا بالإسناد، فلهذا توقفت معرفة هذا العلم عليه، وقد حدوه بأنه الطريق الموصلة إلى القرآن، وهو خصيصة فاضلة من خصائص هذه الأمة، وسنة بالغة من السنن المؤكدة»[4].

وفي كتب القراءة وأخبار القراء، أمثلة كثيرة وشواهد متعددة على أن قراءات الأئمة منقولة عمن تقدمهم حتى تنتهي إلى الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فيذكر ابن مجاهد: «أن أبا عمرو بن العلاء، إمام أهل عصره في اللغة وقارىء أهل

(١) المحتسب: (٢/ ١٣٣).

(٢) الخصائص: (١/ ٩٤).

(٣) ينظر الحاشية رقم (١) من المصدر السابق نفسه.

(٤) لطائف الإشارات: (١/ ١٧٢).

البصرة كان لايقرأ بما لم يتقدمه فيه أحد»، ثم روى ابن مجاهد عن الأصمعي أنه سمع أبا عمرو يقول: «لولا أنه ليس أن أقرأ إلا بما قد قرىء به، لقرأت حرف كذا كذا، وحرف كذا كذا»[1].

وقد ذكر ابن جني نفسه أن العربي قد يعدل عن اللغة التي هي أقوى في القياس إلى لغة أدنى ، من ذلك ما نقله عن أبي علي إذ قال: «ويدلك على أن الفصيح من العرب قد يتكلم باللغة، غيرها أقوى في القياس عنده، منها ما حدثنا به أبو علي رحمه الله، قال: عن أبي بكر العباس أن عمارة كان يقرأ: ﴿ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ [يس: ٤٠]، بالنصب، قال أبو العباس: فقلت له: ما أردت؟ فقال: أردت «سابقُ النهارَ » قال فقلت له فهلا قلته؟ فقال: لو قلته لكان أوزن. فقوله أوزن : أي أقوى، وأمكن في النفس، أفلا تراه كيف جنح إلى لغة وغيرها أقوى في نفسه منها»[2].

لذا حكم بالشذوذ على كثير من القراءات بعد أن أدخل الشرط الثالث لقبول القراءة وهو «موافقة العربية»، فكان النحاة يتخيرون للقرآن ولا يتخيرون عليه، بل يسيرون على ما هو أفشى في اللغة وأقيس، والأفشى والأقيس في اللغة لا يحكم به على القراء، بل سبيل القراء غير هذه السبيل ؛ لذا قال الداني: «وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت لا يردها قياس عربية، ولا فشو لغة، لأنَّ القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها»[3].

فإذا عرفنا هذا فلا تعجب من رد ابن جني للكثير من القراءات وتضعيفها، بل وتغليطها أحيانا؛ لأنه يأخذ بالأقيس في العربية، والأفشى في اللغة في حين أن القراءات تؤثر رواية ولا تتجاوز[4].

---

(١) محاضرات في علوم القرآن: (١٥٩)، وينظر السبعة: (٤٨).

(٢) الخصائص: (١/ ١٢٥ ـ ٢٤٩).

(٣) محاضرات في علوم القرآن: (١٧٣).

(٤) ينظر الخصائص: (١/٣٩٨).

أهم سمات «المحتسب» المنهجية والموضوعية:

ذكر ابن جني السبب الذي دعاه إلى تأليف كتابه هذا الذي دافع فيه عن الشواذ؛ لأنه يعتقد صحة روايتها، وقوة وجهها في العربية، مع أنه لايدعوه فيه إلى تسويغ الخلافات إذ يقول: «ولسنا نقول ذلك فسحا بخلاف القراء المجتمع في أهل الأمصار على قراءاتهم، أو تسويغها للعدول عما أقرته الثقات عنهم»[1]، ولكنه يقول ذلك لاعتقاده قوته، وأنه مما أمر الله تعالى بتقبله، لذا يقول: «إلا أننا وإن لم نقرأ في التلاوة به مخافة الانتشار فيه، ونتابع من يتبع في القراءة كل جائز رواية ودراية، فإنا نعتقد قوة هذا المسمى شاذا، وأنه مما أمر الله تعالى بتقبله، وأراد منا العمل بموجبه .. وكان ممن مضى من أصحابنا لم يضعوا كتابا للحجاج فيه، ولا أولوه طرفا من القول عليه»[2]، كما أنه ينوي تقريب فهمه من أهل القراءات كي لا ينأوا عنه ، وذلك قوله: «إلا أننا مع ذلك لا ننسى تقريبه على أهل القراءات ليحظوا به ولا ينأوا عن فهمه»[3]، وذكر طريقته في الاحتجاج، وأنه سوف يخالف شيخه أبا علي الذي أطال حتى استغلق على ذوي الألباب وأجفاهم عنه: «فإن أبا علي - رضي الله عنه - عمل كتب الحجة في القراءات، فتجاوز فيه قدر حاجة القراء إلى ما يجفو عنه كثير من العلماء»[4]،كما أن أبا علي قد كان حدث نفسه؛ للاحتجاج للشواذ، ولكن حالت المنية بينه وبين ما منّى نفسه، فكأنه فتح الباب لتلميذه ابن جني الذي قام بهذه المهمه.

من هذه النصوص المقتطفة التي وضحت الدوافع من المنهج حيث التزم بما رسمه لنفسه، لذلك نراه يذكر القراءة ومن قرأ بها، ثم يبدأ بالاحتجاج لها حسب المقام ، فهو متبع لطريقة شيخه من غير إطالة أو استطراد.

ففي أول سورة الفاتحة ذكر قراءة أهل البادية «الحمد لله» مضمومة الدال واللام، ونسبها إلى إبراهيم بن أبي عبلة، وبكسرهما منسوبة لزيد بن علي

---

(١) المحتسب: (١/٣٢).

(٢) المصدر نفسه: (١/٣٣).

(٣) المصدر نفسه: (١/٣٤).

(٤) المصدر نفسه: (١/٣٤).

وللحسن البصري، وعلل لكلا القراءتين بكثرة الاستعمال، حتى صارت الكلمتان ككلمة واحدة فجاز فيهما الاتباع بالضم في القراءة الأولى، وبالكسر في القراءة الثانية[1].

وعلى هذا السبيل سار في جميع كتابه من ابتدائه حتى انتهائه، فهو يبحث لها من وجه في اللغة ويعلل لها في النحو أو الصرف، وإن لم يجد لها وجها، أو كان في إيجاد الوجه نوع من التكلف ردها وضعفها، كما سبق أن بينا موقفه من القراء والقراءات، فوقوفه دائماً مع ما يراه قويا حسب اجتهاده، وما يؤديه إليه علمه، فتراه يرجح العامة على الشاذة، كما تراه قد يرجح الشاذة على العامة إن ظهر له دليل، كما أنه يروي ما قاله العلماء، ويختار ما يراه راجحا لا تمنعه بصيرته من أن يقف بجانب الكوفيين إن كان الدليل يعضدهم، كما تظهر قوته وقدرته في الجمع بين القراءتين المتضادتين ظاهرا، وهو سجل للهجة عقيل التي سمع منها، وكثيرا ما ردّ على ابن مجاهد آراء في الدراية وساجتزئ ببعض على ما ذكرت:

فمن رده على ابن مجاهد ما قاله في الآية: ﴿أن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ﴾ [آل عمران: ٧٣]، وردت قراءة الحسن بالبناء للمعلوم: (أن يؤتي أحد)، وأنكرها ابن مجاهد وأوجب نصب (أحد)، وقال أبو الفتح: «لاوجه لإنكار ابن مجاهد رفع (أحد) مع قوله: (يؤتى) سمى الفاعل، وذلك أن معناه: «أن يؤتى أحدٌ أحداً مثل ما أوتيتم» كقولك، إن يحسن أحد مثل ما أحسن إليكم، أي أن يحسن أحد إلى أحد مثل ما أحسن إليكم، فتحذف المفعول.. وهذا مع أدنى تأمل واضح»[2].

ومن الأخذ والرد على العلماء ما ذكره في (ويكأنه) إذ أورد الآراء الثلاثة فيهما، جعله كلمة واحدة، وجعل (ويك) مأخوذ من (ويلك) و(أن) أداة، وجعل (وي) اسم فعل و(كأن) ابتداء الكلام، وهذا الأخير هو الذي أخذ به تأييدا للخليل ولسيبويه، حيث قال: «والوجه فيه عندنا قول الخليل وسيبويه وهو أن «وي» على قياس ... مذهبهما اسم سمي به الفعل في الخبر، فكأنه اسم (أعجب) ثم ابتدأ فقال: ﴿وَيْكَأَنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [القصص: ٨٢]. و﴿وَيْكَأَنَّ اللَّهَ

---

(١) ينظر المصدر نفسه: (٣/٣٧).

(٢) المحتسب: (٢/١٦٣).

﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [القصص: ٨٢][1]. ولكن هذا لا يمنعه من الرد على سيبويه في قوله تعالى: ﴿هؤلاء بناتي هنَّ أطهر لكم﴾[2]، إذ وردت قراءة (أطهرَ) بالنصب عن سعيد بن جبير والحسن بخلاف، ومحمد بن مروان وعيسى الثقفي وابن أبي إسحاق، حيث قال: «ذكر سيبويه هذه القراءة وضعفها، وقال فيها: احتبى ابن مروان في لحنه، وإنما قبح ذلك عنده؛ لأنه ذهب إلى أن جعل (هن)، فَعْلا، وليست بين أحد الجزأين اللذين هما (مبتدأ وخبر)، ونحو ذلك: كقولك: ظننت زيداً هو خير منك، وكان زيد هو القائمَ، وأنا من بعد أرى أن لهذه القراءة وجهاً صحيحا، وهو أن تجعل (هن) أحد جزأي الجملة، وتجعلها خبرا لـ (بناتي)، والعامل فيه معنى الإشارة»[3]. وفي هذا الحال تعرب: (أطهر)، حال.

ودليل عدم تعصبه ومتابعته الكوفيين، مع أنه بصري في قوله تعالى: ﴿جهرة﴾ [البقرة: ٥٥] و﴿زهرة﴾ [طه: ١٣١]، إذ قراءة سهل بن شعيب النهمي (جَهَرة) و(زَهَرة) كل شيء في القرآن الكريم محرك. قال ابن جني: «مذهب من أصحابنا في كل شيء من هذا النحو بما فيه حرف حلقي ساكن بعد حرف مفتوح: أنه لايحرك إلا على أنه لغة فيه، كالزَهْرة والزَهَرة، والنَهْر والنَهَر، والشَعْر والشَعَر، فهذه لغات عندهم، كالنَشْر والنَشر، والحَلب والحَلب، والطَرْد والطَرَد، ومذهب الكوفيين فيه أنه يحرك الثاني؛ لكونه حرفا حلقيا، فيجيزون فيه الفتح وإن لم يسمعوه. كالبَحْر والبَحَر، والصَخْر والصَخَر. ولا أرى القول من بعد إلا معهم، والحق إلا في أيديهم، وذلك أنني سمعت عامة عقيل تقول ذلك»[4].

وأما فطنته ودقة فهمه فتظهر في الجمع والتوفيق بين القراءتين فيما ظاهره

---

(١) المحتسب: (٢/ ١٢٥)، وينظر الكتاب: (١/ ٢٩٠)، وفيه: «سألت الخليل عن قوله تعالى: ﴿وي كأنه لا يفلح﴾، وعن قوله: (وي كأن الله)، فزعم أن (وي) مفصولة من (كأن)».

(٢) سورة هود: (٥).

(٣) المحتسب: (١/ ١٢٥ ـ ١٢٦)، وينظر الكتاب: (١/ ٣٩٧).

(٤) المحتسب: (١/ ١٨٤)، وينظر: (١/ ٣١٣)، في: ﴿فبذلك فليفرحوا﴾ حيث يذهب إلى أن أصل الأمر المضارع المجزوم باللام.

التناقض، وحقيقته إلا تناقض في أصل الأمر، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [الأنفال: ٢٥]، هذه قراءة العامة والقراءة الشاذة؛ (لتصيبن)، وهذه قراءة علي وزيد بن ثابت وجماعة، قال أبو الفتح: «معنى هاتين القراءتين ضدان كما ترى؛ لأن أحدهما: (لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة)، والأخرى معناها لتصيبن هؤلاء بأعيانهم خاصة. وإذا تباعد، وأمكن أن يجمع بينهما كان ذلك جميلا وحسنا ولا يجوز أن يراد زيادة (لا) من قبل أنه كان يصير معناه: (واتقوا فتنة تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة)، فليس هذا عندنا من مواضع دخول النون، ألا تراك لا تقول: ضربت رجلا يدخلن المسجد، هذا خطأ لا يقال، ولكن أقرب ما يصرف إليه الأمر في تلاقي معنيي القراءتين أن يكون يراد (لا تصيبن) ثم حذفت الألف من (لا) تخفيفا واكتفاء منها»[1].

فتراه احتج بالاجتزاء بالحركة من الحرف، وهذا كثير في كلامهم، ومنه قولهم: (أمَ والله) بدل (أما). وقول الشاعر:

فلست بمدرك ما فات مني ... بلهفَ ولا بليتَ ولا لواني

أراد (لهفا).

وكذلك توفيقه في القراءتين: ﴿وإله آبائكَ﴾ [البقرة: ١٣٣]، إذ وردت فيها قراءة: (وإله أبيك) عن ابن عباس والحسن، ويحيى وابن عمر وعاصم الجحدري وأبي رجاء بخلاف.

قال أبو الفتح: «قول ابن مجاهد: بالتوحيد لا وجه له، وذلك أن أكثر القراءة (وإله آبائك) جمعا كما ترى، فإذا كان (أبيك) واحدا كان مخالفا لقراءة الجماعة، فإذا أمكن أن يكون جمعا كان، كقراءة الجماعة، ولم يحتج إلا التأويل؛ لوقوع الواحد موقع الجماعة، وطريق ذلك أن يكون (أبيك) جمع (أب) على الصحة، من قولك للجماعة: هؤلاء أبون أحرار. أي: أباء أحرار، وقد اتسع ذلك عنهم»[2]، ثم استشهد بأبيات على ذلك.

---

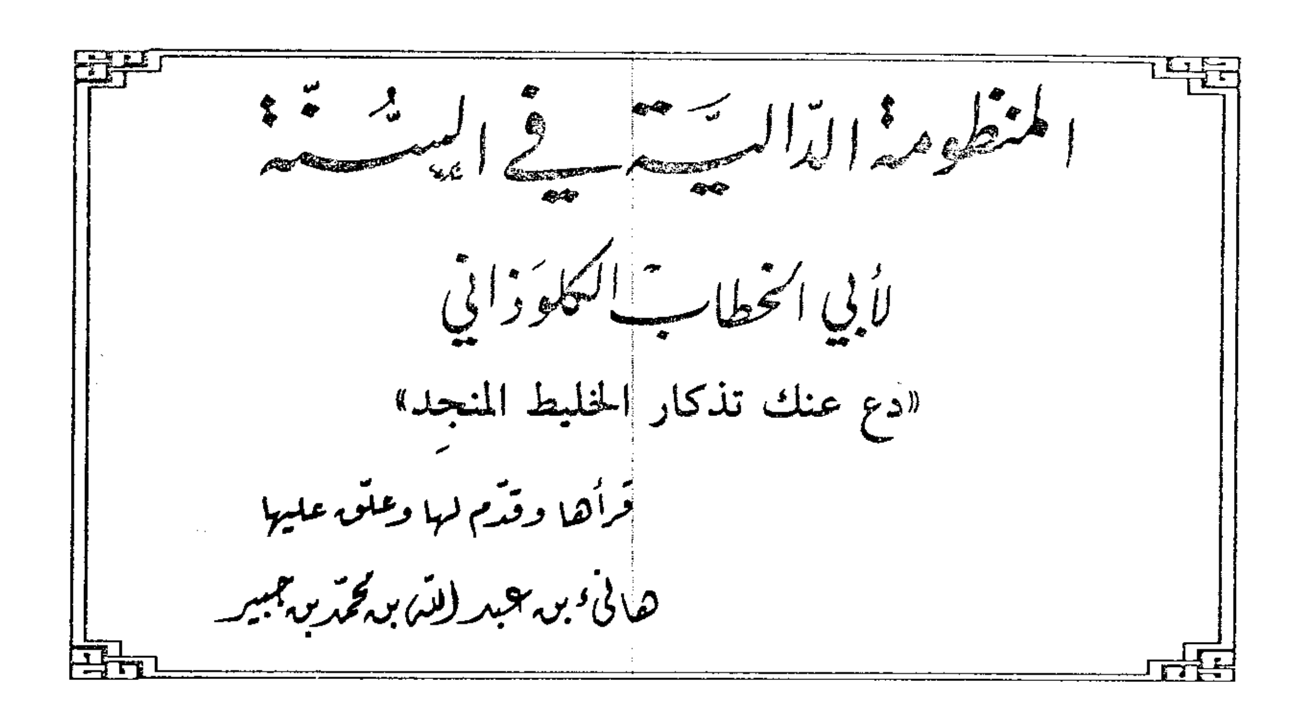
(١) المحتسب: (١/٢٧٧).

(٢) المحتسب: (١/٤١٢).

هذا هو المنهج الذي اتبعه ابن جني في كتابه «المحتسب»، فهو حر الرأي يسير وراء الدليل الذي يبدو له، من غير تعصب أو تحيز إلى جهة، وكل من علماء هذه الأمة يسعى جاهدا لخدمة القرآن ولغته، وإن اشتد بعضهم على بعض؛ فذلك لحرصهم لا لهوى متبع، أو غاية دنيوية قريبة، جعلنا الله وإياهم ممن قال فيهم: ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ (٤٧) ﴾ [الحجر: ٤٧]، آمين، والحمد لله رب العالمين.







الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه، وبعد.

فإن الله ـ سبحانه ـ قد بعث نَبِيّه بالهُدى والنور، فنصح وبَلّغ، وبيّن وأرشد، حتّى أتاه اليقين، وقد ترك أمّتَه على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، وعلى ذلك مضى أصحابه، والتابعون لهم بإحسان.

ثم ظهر ـ لضعف الإيمان، والأخذ عن علوم السابقين، واعتماد العقل، واطِّراح النقل ـ طوائف متعددة، تكلمت في الاعتقاد، بما قدّمته عقولها وما تخيلته تصوّراتها، فأوّلوا نصوص الكتاب بما يوافق مذاهبهم، وردّوا أخبار المصطفى؛ لتقوى طرقهم.

فقيّض الله لهذا الدين من ينفي عنه انتحال المبطلين، وتحريف الغالين وتعرّض الطاعنين.

ثم لم يزل هذا الصراع بين فسطاط السنة وأهلها، وفسطاط البدعة ومتّبعيها: تحقيقاً لخبر الصادق المصدوق: (أن لا تزال طائفة على الحق منصورة لا يضرهم

من خذلهم، ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله تعالى)[1].

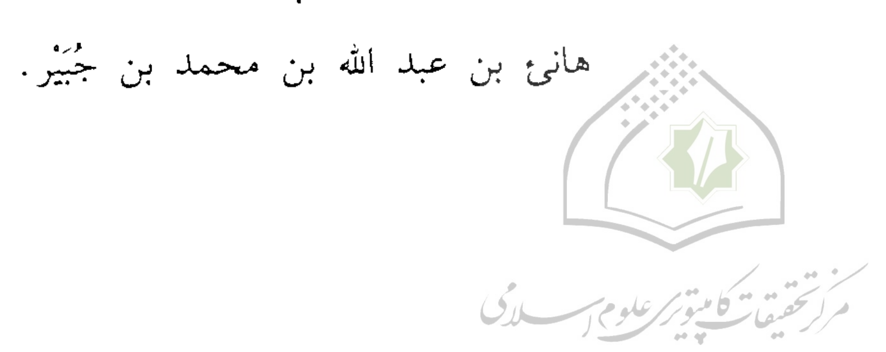
وفي خِضَمِّ هذا الصراع. حرص أهل العلم الكبار، وأهل التبرير من غيرهم[2]، على تدوين عقائدهم، لئلا يرموا بما لا يعتقدونه، أو يتهموا بما لا يدينون به، ولكي يكون سبيلاً يسلكه من تتلمذ على أيديهم، أو اقتفى سبيلهم، أو كان من تابعيهم.

ومن هنا برزت هذه الأجزاء الصغيرة المعروفة بالمعتقدات[3].

ومن بين المعتقدات التي اشتهرت بين أهل العلم، المنظومة الداليّة لأبي الخطّاب، محفوظ بن أحمد الكلوذاني ـ رحمه الله ـ والتي ستراها هنا محققةً مضبوطةً، لعظم نفعها، ولما لها من مميزات، والله الموفق.

كتبه

هانئ بن عبد الله بن محمد بن جُبَيْر.



(١) انظر السلسلة الصحيحة للألباني: (١٩٥٧)، وما بعده.

(٢) انظر ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: (١/ ٢٠). في معتقد الخليفتين القائم والقادر.

(٣) هذا سوى الكتب التي ألفت في السُّنة؛ لبيان منهج السلف في الاعتقاد مدعماً بادلته، وسوى كتب الرد على المبتدعة وتفنيد ادلتهم وأقاويلهم..

ترجمة الناظم [1] رحمه الله

نسبه ولقبه وكنيته:

هو: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكُلوذاني، نسبةً إلى كلوذا، وهي من نواحي بغداد. ويُلقَّبُ بنجم الهُدى.

ولادته:

ولد في الثامن من شوّال سنة اثنتين وثلاثين وأربعمائة للهجرة.

طلبه للعلم وشيوخه:

أخذ رحمه الله عن جملة من الشيوخ، وكتب بخطه كثيراً من مسموعاته.

فمن شيوخه في الحديث: الجوهريّ، والعشاري، وأبو علي الجازري، والمباركي وأبو الفضل بن الكوفي، وأبو الحسين بن المهتدي.

وأما في الفقه، فقد أخذ عن القاضي أبي يعلى، ولازمه، وانتفع به، وتخرّج على يديه، مما برع في المذهب والخلاف.

وأخذ أيضاً عن أبي عبد الله الوَنّي، الفقه والفرائض، وبرع فيهما.

---

(١) مراجع هذه الترجمة:
١ ـ طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى: (٢/٢٥٨)، مطبعة السنة المحمدية، سنة (١٣٧٢هـ).
٢ ـ ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: (١/١١٦)، مطبعة السنة المحمدية، سنة (١٣٧٢هـ).
٣ ـ البداية والنهاية لابن كثير: (١٢/١٩٣)، دار الريان، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
٤ ـ سير أعلام النبلاء للذهبي: (١٩/٣٤٨)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
٥ ـ العبر في خبر من غبر للذهبي: (٢/٣٩٥)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ).
٦ ـ المطلع على أبواب المقنع للبعلي: (ص٤٥٣)، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٣٨٥هـ).
٧ ـ مختصر طبقات الحنابلة لابن شطي: (ص٣٥)، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).
٨ ـ المدخل لابن بدران: (ص٢١١)، إدارة الطباعة المنيرية.
٩ ـ وانظر أيضاً المنتظم لابن الجوزي: (١٧/١٥٢)، دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).

وصار ـ رحمه الله ـ إمام عصره، وفريد وقته، في الفقه والأصول، ودرّس، وقصدهُ الطلبة.

تلاميذه ومصنّفاته:

روى عنه: محمد بن ناصر الحافظ، وأبو المعمّر الأنصاري، وأبو طالب بن خضير، وغيرهم.

وأخذ عنه الفقه: عبد الوهاب بن حمزة، وأبو بكر الدينوري، والشيخ عبد القادر الجيلي الزاهد .

وصنّف الكثير من الكتب الحسان، في الفقه، والفرائض، والأصول، والخلاف، منها:

١ ـ الهداية في الفقه.

٢ ـ الانتصار في المسائل الكبار، ورؤوس المسائل، في الخلاف.

٣ ـ التهذيب في الفرائض.

٤ ـ والتمهيد في الأصول.

مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه:

قال السّلفي: أبو الخطاب من أئمة أصحاب أحمد.

وقال أبو بكر بن النقور: كان الكِياالهراسي إذا رأى الشيخ أبا الخطاب مقبلاً قال: «قد جاء الفقه».

وقال الذهبي في «العبر» عنه: «كان إماماً، علامةً، ورعاً، صالحاً، وافر العقل، غزير العلم، حسن المحاضرة، جيد النظم».

فقد كان بالجملة أحد أعلام المذهب، ومجتهديه؛ له من التحقيق، والتدقيق الحسن في مسائل الفقه وأصوله، شيء كثير جداً، وله مسائل ينفرد بها عن سائر الأصحاب، وقد ذكر ابن رجب في ذيله على الطبقات جملةً منها.

وفاته:

توفي ـ رحمه الله ـ في جمادى الآخرة سنة عشر وخمسمائة، وفي تحديد الوقت اختلاف، فقيل في آخر يوم الأربعاء الثالث والعشرين، وقيل سحر يوم الخميس.

واتفقوا على أنه دفن يوم الجمعة.

قال ابن رجب رحمه الله: «قرأت بخط أبي العبّاس بن تيمية في تعاليقه القديمة: رُئِيَ الإمام أبو الخَطّاب في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ فأنشد:

أتيت ربّي بمثل هذا ... فقال ذا المذهبُ الرشيدُ

محفوظ نَم في الجنان حتّى ... ينقلك السائق الشهيدٌ» .

رحم الله أبا الخطاب، وغفر له، وأسكنه فسيح جنّاته.

مميزات هذه المنظومة:

هذه المنظومة منظومة اشتهرت بين طلاب العلم، وانتشرت في أوساطهم لمزاياها، والتي نستعرضها في النقاط التالية:

١ ـ قِصَرُها: إذ هي ثلاثة وأربعون بيتاً[١]، وهذا مما يساعد على حفظها، وسهولة مراجعتها، وهذا القِصَر مهم مفيد إذ يحصل طالب العلم على الفوائد الغزيرة في الألفاظ المحصورة القليلة.

٢ ـ احتوائها على جملة من أهم مباحث الاعتقاد، مع ما تشير إليه من توجيه واستدلال، وتأمّل قول ناظمها:

قالوا: فهل فعل القبيح مراده؟ ... قلت: الإرادة كلها للسَّيدِ

لو لم يرده، وكان؛ كان نقيصةً ... سبحانه عن أن يعجّز في الرّدي

---

(١) اي بدون الزيادات، أما معها فهي اثنان وخمسون بيتاً، كما سترى.

٣ ـ متانة أسلوبها، وجزالة عباراتها، مما يفيد الطالب في لغته، ويجعله حسن الإسلوب، جميل التعبير.

٤ ـ كون الناظم لها متقدّماً، ولا يخفى ما في الأخذ عن المتقدمين من الأهمية.

٥ ـ أنه ابتدأها بمقدمة اشتملت على عدة توجيهات، ونصائح، ووصف فيها طالب العلم بعلو الهمة. والحرص العظيم على طلب العلم، والتسابق فيه، وبذل المهج لتحصيله، وفي هذا تشجيع لطالب العلم، ورفع لهمته؛ بما ضرب له من مثال.

٦ ـ أنّه جعلها بشكل الحوار، والمناظرة؛ وفي هذا فائدتان:

أ ـ أنه إسلوب السؤال والجواب، إسلوب يقرب المعلومة لطالب العلم، ويزيدها رسوخاً في ذهنه.

ب ـ أن في تصوير المناظرة، والأخذ والرّد ما يعمق يقين القارئ بما يقرأ.

هذه جملة من ميزات هذه المنظومة، وإن ما يزيدها أهمية سوى ما ذُكِر، أنّ ناظمها هو عالم فذ من كبار علماء الحنابلة، ومن مشاهيرهم، وممن شُهد له بالتبحّر في العلم.

تحقيق نسبتها لأبي الخطّاب:

اشتهرت نسبة هذه المنظومة لأبي الخطاب رحمه الله، بين طلّاب العلم، ونصّ على نسبتها له غير واحد ممن ترجم له.

وقد ذكر مترجموه أنه كان ينظم الشعر الحسن[1].

وقد رواها ابن الجوزي في «المنتظم»[2]. قال:

---

(١) انظر مثلاً ذيل الطبقات لابن رجب: (١/١١٨)، المطلع للبعلي: (ص٤٥٣).

(٢) انظر: (١٧/١٥٣)، من طبعة دار الكتب العلمية، وانظر (٩/١٩٠)، دار صادر مصورة عن دائرة المعارف العثمانية.

«أنشدنا محمد بن ناصر الحافظ[1] قال: أنشدنا أبو الخطاب محفوظ بن احمد لنفسه. ثم ساق المنظومة إلى آخرها.» أ.هـ.

وهذا إسنادٌ متصل صحيح.

وقد رواها عن أبي الخطاب أيضاً سعد الله بن نصر بن سعيد المعروف.

بابن الدجاجي[2].

وممن نسب المنظومة إليه من المؤرخين ابن كثير، كما في «البداية والنهاية»[3]، والذهبي في «سير أعلام النبلاء»[4]. وابن شطي في مختصر طبقات الحنابلة[5].

وقال ابن رجب في ذيله على الطبقات[6]: «وله قصيدة دالية في السُّنة معروفة» أ.هـ.

---

(١) هو محمد بن ناصر بن علي بن عمر السلامي، الحافظ أبو الفضل.. ولد سنة سبع وستين واربعمائة للهجرة.
أخذ عن أبي القاسم ابن البسري، وأبي محمد التميمي، وجماعةٌ كثيرين، وأجازه ابن ماكولا الحافظ. قال السِّلفي: «كان شافعياً أشعرياً، ثم انتقل إلى مذهب أحمد في الأصول والفروع، ومات عليه، وله جودة حفظ وإتقان، وحسن معرفة، وهو ثبت إمام».
وقال أبو موسى المدني: «هو مقدم أصحاب الحديث في وقته ببغداد».
وقال ابن الجوزي: «كان حافظاً، ضابطاً، متقناً، ثقة، من أهل السنة، وهو الذي تولى تسميعي الحديث، وعنه أخذت ما أخذت من علم الحديث».
وأثنى عليه جماعة من أهل العلم، وروى عنه جماعة، كالسلفي، وابن عساكر، وابن الجوزي، وابن السمعاني، توفي ليلة الثلاثاء، الثامن عشر من شعبان سنة خمسين وخمسمائة رحمه الله برحمته الواسعة وأسكنه فسيح جناته. انظر ذيل الطبقات لابن رجب: (١/ ٢٢٥، ٢٢٦) فما بعدها.

(٢) قال ابن رجب في ذيل الطبقات (١/ ٢٠٣): «تفقه على أبي الخطاب حتى برع، وقد روى عنه كتابه «الهداية»، وقصيدته في السنة وغيرها». أ.هـ. وفيه أيضاً قال ابن نقطة: «شيخ فاضل صحيح السماع حدثنا عنه جماعة من شيوخه، وكان ثقة» أ.هـ. وقد روى عنه جماعة، كالموفق، وابن الأخضر. توفي آخر نهار يوم الإثنين لاثنتي عشرة خلت من شعبان سنة اربع وستين وخمسمائة للهجرة.

(٣) (١٢/ ١٩٣)، وقد ذكر مطلعها وأبياتاً منها.

(٤) (١٩/ ٣٤٨)، وقد ذكر بيتين منها.

(٥) (ص٣٥)، وذكر مطلعها.

(٦) (١/ ١١٧).

الأصول المعتمدة:

وقفت لهذه المنظومة على عدة طبعات[1]، وأضبطها: المنظومة كما في «المنتظم»، وقد نقلها عن هذا الكتاب جماعة، كالشيخ أحمد شاكر في مجموع طبع باسم كتاب «التوحيد»، والشيخ إسماعيل الأنصاري في مقدمة تحقيقه لكتاب «الهداية» لأبي الخطاب[2].

ومن الطبعات التي وقفت عليها، التي أوردها: زامل الصالح الزامل في «المجموع المنتخب من المواعظ والأدب»[3].

وكما ترى فإن أوثقها ما جاء في المنتظم؛ لصحة سندها، ولكونه الأصل الذي نقل عنه أكثر من بعده، إلا أن بينها اختلافاً، حرصت على تبيينه، واتبعت طريقة النص المختار؛ إذ مرادي إخراج النص على أكمل وجه، وأضبط صورة.

وقد بينت الاختلاف متى وُجد، أمّا سبب الاختلاف مع أن المرجع في الغالب واحد، فلعله لاختلاف نسخ المنتظم، كما هو معلوم.

هذا وأسأل الله أن يجعل في الأجل فسحة، وأن يُيَسِّرَ شرح هذا النظم، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

---

(١) (ص ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩)، والطبعة التي وقفت عليها هي الطبعة الأولى لعالم الكتب عام (١٤٠٦هـ).

(٢) (ص ٤، ٥)، وذلك من الطبعة الأولى للكتاب في عام (١٣٩٠هـ).

(٣) (ص٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢). من المجلد الأول.

وقد قال محمد جميل الشطي في مختصر الطبقات (ص٣٦): «قد وقفت ـ ولله الحمد ـ فطبعت القصيدة الدالية المنوه عنها، في دمشق سنة (١٣٢٦هـ)، برسالةٍ لطيفةٍ، وهي عبارة عن (٤٣) بيتاً» أ.هـ. ولم أقف على هذه الطبعة، والله المستعان.

ومن الطبعات التي وقفت عليها ما أورده العليمي في المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد (٢/٢٣٤)، عالم الكتب، وتعليق عادل نويهض، الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ)، وتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

المنظومة:

دَعْ عَنْكَ تِذْكَارَ الخليط المُنْجِدِ[1] ... والشَّوقَ[2] نحو الآنِسَاتِ الخُرَّدِ

والنَّوحَ في أطلال سُعْدَى إنَّما ... تذكارُ سُعْدَى شُغْلُ من لم يَسْعَدِ

واسْمَع مَقالي إن أردتَ تخلُّصا ... يومَ الحسابِ وخُذْ بهَدْيي[3] تَهْتَدِ

واقصِد فإنّي قد قَصَدْتُ[4] مُوَفّقاً ... نهجَ ابن حنبلٍ الإمام الأوْحَدِ

خيرِ البريَّة بعد صحْبِ محمدٍ ... والتابعينَ إمام كُلِّ مُوَحِّدِ

ذي العِلْم والرأي الأصيلِ من حَوَى ... شرفاً عَلا فوقَ السُّها[5] والفَرْقَدِ

واعلم بأني قد نظمت مسائلاً ... لم آلُ فيها النُّصْحَ غيرَ مقلّدِ

وأجبتُ عن تسآل كل مُهَذَّبٍ ... ذي صَوْلَةٍ عند[6] الجدال مُسَوَّدِ

هَجَرَ الرُّقادَ وباتَ ساهِرَ لَيْلِهِ ... ذي همَّةٍ لا يستلذُّ بمرقدِ

قومٌ طعامُهُم دراسةُ علمِهِم ... يتسابقون إلى العُلا والسُّؤدَدِ

---

(١) الخليط المنجد: هو الركب المتجه لنجدٍ، أو النازل نجداً. يُقالُ انجد: إذا أتى نجداً. والخليط: القوم الذين أمرهم واحد، ويطلق على النديم والجليس، ويطلق على الواحد والجمع بلفظٍ واحدٍ. وقد كثر ذكر الخليط في أشعار العرب؛ لأنهم كانوا ينتجعون أيّام الكلأ، فتجتمع منهم قبائل شتّى في مكانٍ واحد. فتقع بينهم الفةٌ فإذا افترقوا، ورجعوا لأوطانهم ساءهم ذلك. انظر: «اللسان» مادة خلطَ: (٧/ ٢٩٤).

(٢) في مطبوعة شاكر: (والسَّوقَ) بالمهملة، وكلاهما ممكن؛ فعلى المعجمة: المراد الاشتياق إليهنَّ والتفكير فيهن، وعلى المهملة المراد: السير نحوهن واتّباعهن.

(٣) في المنهج الأحمد: (بهذا).

(٤) في المنهج الأحمد: (قضيتُ).

(٥) في مطبوعة الزامل: (السَّمَا). والسُّها: كوكب صغير خفي الضوء في بنات نعش. المعجم الوسيط: (١/ ٤٥٩)، والفرقد: نجم يهتدى به. المعجم الوسيط: (٢/ ٦٨٦).

(٦) في المنهج الأحمد، ومطبوعة الزامل: (يوم).

قـالـوا: بـمـا عَـرَفَ الـمـكـلّـفُ رَبَّهُ؟ فأجبتُ: بالـنَّـظرِ الصحيح المُرْشِدِ[1]

قـالـوا : فهـل ربُّ الـخـلائـق واحدٌ؟ قلـتُ: الكـمالُ لـربّنا المـتفـرِّدِ

قــالوا : فـهـل لـلـه عـنـدك مُشْبِهٌ ؟ قلـتُ: المشبِّهُ في الجحيم المـوصَدِ[2]

قالـوا: فـهل تـصف الإله ابـن لـنـا ؟ قلت: الصفاتُ لذي الجلال السَّرْمَدِي

قالـوا: فهل تـلـك الصّـفـاتُ قـديـمةٌ؟ كالذاتِ ؟ قلت: كذاك لم تـتجَدد[3]

قالـوا: فـأنـتَ تـراه جـسـمـاً مثلنا[4]؟ قـلت : المجسّم عـنـدنا كالملـحِدِ

قالـوا: فـهـل هـو فـي الأمـاكن كلها؟ فأجبتُ: بل في العُلوِ مذهبُ أحمدِ[5]

---

(١) قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في الأصول الثلاثة: «فإذا قيل لك بم عرفت ربك؟ فقل: بآياته ومخلوقاته..» أ.هـ. ومراده الآيات الكونية، والشرعية. قال العلامة محمد بن عثيمين في شرحه للأصول الثلاثة: «معرفة الله تكون بأسباب: منها النظر في مخلوقاته عز وجل، فإن ذلك يؤدي إلى معرفته ومعرفة عظيم سلطانه، وتمام قدرته، وحكمته، ورحمته. قال تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب (١٩٠)﴾ [آل عمران: ١٩٠].. ومن أسباب معرفة العبد ربه: النظر في آياته الشرعية، وهي الوحي الذي جاءت به الرسل، فينظر في هذه الآيات، وما فيها من المصالح العظيمة التي لا تقوم حياة الخلق في الدنيا ولا في الآخرة إلا بها.. ومنها ما يلقيه الله في قلب المؤمن من معرفة الله تعالى..» إلى آخر كلامه. (ص٣٧ـ٣٨). وانظر مجموع الفتاوى: (٣/ ٣٣٠)، (٤/ ٣٦).

(٢) هذا البيت جاء في المنهج الأحمد، مطبوعة الزامل بعد بيتين.

(٣) قال العلامة الشيخ عبد الله أبا بطين في تعليقاتٍ له على عقيدة السَّفاريني «لوامع الأنوار» (١/ ١١٢): «إن أرادَ المؤلف رحمه الله بكونها قديمةً أنها غير مخلوقة، فصحيح، لكن كان ينبغي أن يعبر بقوله غير مخلوقة، ولا يأتي بلفظ مجمل. وإن أراد أنها قديمة في الأزل، فهذا مما يحتاج فيه إلى التفصيل الذي يتبين به الحق من الباطل، فإن الصفات قسمان: ذاتية: كالحياة والعلم والقدرة ونحوها، مما لا ينفك الله عنها فهي صفات قديمة، والثاني صفات فعلية: فهذه نقول فيها أن جنسها أو نوعها قديم، وأما بالنسبة إلى كل فعل، فإن الله لم يزل، ولا يزال يوجد أفعاله شيئاً فشيئاً، فهذا استواؤه على عرشه بعد أن خلق العرش.. ولا يمكن أن يتصوّر عاقل، أن استواءه كذلك قبل أن يخلق العرش.» .أ.هـ.

(٤) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (قل لنا)، فالبيت عندهما بعد البيت الذي يليه.

(٥) في المنهج الأحمد: (قلت الأماكن لا تحيط بسيّدي). وقوله في العُلو. بالتخفيف وإسكان اللام ليستقيم البيت، وتراه قد صرف أحمد، وهو جائز في ضرورة النظم، قال في الملحة: وجائز في صنعةِ الشعر الصَّلِفْ ان يصْرِفَ الشاعِرُ ما لا يتصرَف

قالوا: فتزعم[1] أن على العرشِ استوى؟! قلتُ: الصّواب كذاك أخبر سيّدي

قالوا: فما معنى استواءه ابن لنا؟ فأجبتهم: هذا سؤال المعتدي[2]

قالوا: النزول؟ فقلت: ناقله لنا[3] قومٌ نمسكُهم بشرع مُحَمَّدِ[4]

قالوا: فكيف نزولُه؟ فأجبتهم: لم يُنقل التكييف لي في مُسْنَدِ

قالوا: فيُنْظَرُ بالعيونِ؟ أبن لنا: فأجبتُ: رؤيتُهُ لمن هو مُهتَدي[5]

قالوا: فهل لله علمٌ؟ قلت: ما من عَالِم إلا بعلمٍ مرتدي[6]

قالوا: فيوصَف[7] أنه مُتَكَلِّمٌ؟ قلت: السكوتُ نقيصةٌ المتَوَحِّدِ[8]

قالوا: فما القرآن؟ قلت كلامه من غير ما حَدَثٍ وغَيْر تَجَدُّدِ[9]

---

(١) في المنتظم: (أتزعم).

(٢) علق الشيخ إسماعيل الأنصاري على هذا البيت بقوله: «يريد أبو الخطاب بهذا الكيفية، وأما كون الاستواء بمعنى العلو فغير خافٍ عليه» أ.هـ. وهذا تخريج طيب إذ معاني الصفات معروفة معلومة، وإنما الذي نجهله كيفيتها على حد قول مالك وغيره، الاستواء معلوم، والكيف مجهول. ولا يخفى مثل هذا على أبي الخطاب، ولا يُظنّ فيه التفويض، لما عُرِفَ من حاله رحمه الله. وانظر مجموع الفتاوى: (٥/٤٠).

(٣) في المنتظم: (ناقلة له).

(٤) جاء في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل هذا الشطر هكذا: (قومٌ هُمُو نقلوا شريعة أحْمَدِ).

(٥) لم يرد هذا البيت في المنهج الأحمد، ولا في مطبوعة الزامل.

(٦) لم يرد هذا البيت في المنهج الأحمد، ولا في مطبوعة الزامل.

(٧) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (تصفه بأنه).

(٨) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (بالسيِّد).

(٩) قال الشيخ ابن سحمان في تعليقات له على عقيدة السفاريني «لوامع الأنوار» (١/١٣١): «والذي عليه أهل السُّنَّةِ والجماعة: أن كلام الله سبحانه وتعالى حادث الآحاد، قديم النوع. وأنه يتكلّم بمشيئته وقدرته إذا شاء، لا يمتنع عليه شيء أراده». وقال الشيخ أبا بطين: «ولا ريب أن الأدلة، تدل على أن الله تعالى يتكلم متى شاء، كيف شاء، وأن القرآن غير قديم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ [المجادلة: ١]، فإن الإخبار عن سماع المرأة التي تجادل بلفظ الماضي دليل على سبق ذلك للخبر، ولا يصح أن يكون قد قال في الأزل: قد سمع الله قول التي تجادلك، مع أنها ـ أي المجادلة ـ لم تكن قد خلقت». أ.هـ. باختصار.

قالوا: الذي نقلوه[1] ؟ قلت: كلامه لا ريب فيه عند كل مُسَدَّدِ[2]

قالوا: فأفعال العباد ؟ فقلت : ما من خالقٍ غير الإلهِ الأمجَدِ

قالوا: فهل فعلُ القبيح مُرَادُهُ ؟ قلتُ الإرادةُ كلُّها للسَّيِّدِ

لو لم يُرِدْه لكان ذاك نقيصةً[3] سبحانه عن أن يُعَجَّزَ في الرَّدِي

قالوا: فما الإيمان؟ قلت مجاوباً عملٌ وتصديق[4] بغير تَبَلُّدِ

قالوا: فمن بعد النبي خليفةً ؟ قلت: الموحد قبل كل مُوَحِّدِ

حاميه[5] في يوم العريش ومن له في الغار يُسْعِد[6] باله من مُسْعِدِ

خَيْرُ الصَّحَابةِ والقَرَابةِ كلهم ذاك المؤيَّدُ قبل كلِّ مؤيَّدِ[7]

قالوا: فمن صدّيق أحمد؟ قلت: من تصديقُهُ بين الورى لم يُجْحَد[8]

قالوا: فمن تالي أبي بكر الرِّضا ؟ قلت: الإمارة في الإمامِ الأزْهَدِ

فاروق أحمد والمُهَذَّبُ بَعْدَهُ نَصَر[9] الشريعة باللسان وباليَدِ

---

(١) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (فيما نتلوه).

(٢) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (مُوَحِّدِ).

(٣) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (لو لم يرده وكان؛ كان نقيصةً)، والمثبتُ أولى: فإن المعنى عندما سُئل هل القبيح داخل في الإرادة، فقال: لو لم يُرِدِ القبيح؛ لكان نقيصةً في حقه؛ إذ يدل على عجزه عن فعل القبيح والرديء. وعلى ما في الرواية الأخرى، فإن (كانَ) الأولى تامةٌ بمعنى: وُجِدَ.

(٤) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (عملاً وتصديقاً). والمثبت أولى، ويكون الدفع على الخبرية، والمبتدأ محذوفٌ للعلم به، أي الإيمان عمل وتصديق.

(٥) في مطبوعة الزامل: (صاحبِه).

(٦) في المنتظم ومطبوعة الأنصاري: (مسعد)، وفي المنهج الأحمد: (اسعد)، وفي مطبوعة الزامل: (سَعْدُ). وقد علّق الشيخ احمد شاكر على هذا البيت بقوله: «أي يوم بدر، وقد أقام الصحابة للنبي عريشاً لازمه فيه صديقه وصاحبه أبو بكر الصدّيق». ا.هـ.

(٧) لم يرد هذا البيت في المنهج الأحمد ولا في مطبوعة الزامل.

(٨) لم يرد هذا البيت في المنهج الأحمد ولا في مطبوعة الزامل.

(٩) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (سند).

قالوا: فثالثهم ؟ فقلت مسارِعا[1] ... من بايَعَ المختار عَنْه باليَدِ

صهر النبي على ابنتيه ومن حَوى ... فضلين ، فضْلَ تلاوَةٍ وتهجُّدِ[2]

أعني ابن عَفان الشهيد ومن دُعِي ... في الناسِ ذو[3] النورين صِهْرُ مُحمّدِ

قالوا فرابعهم ؟ فقلت مُبَادِراً[4] ... من حاز دونهم أخُوّةَ أحمدِ[5]

زوجُ البتولِ وخيرُ من وطِئ الحصى[6] ... بعد الثلاثة والكريم المحْتِدِ[7]

أعني أبا الحسَنِ الإمامَ ومن له ... بين الأنام فضائل لم تُجْحَد

(ولابن هندٍ في الفؤادِ محبَّةٌ ... ومَوَدَّةٌ فليرْغَمَنّ مُفَنِّدِي[8]

ذاكَ الأمينُ المجتبى لكتابة الـ ... ـوحي المنزّل، ذو التُّقى والسؤدَد)[9]

(ولعمّ سيدنا النبي مناقِبٌ ... لو عُدِدت لم تنحَصِرْ بتَعَدُّدِ

أعني أبا الفضل الذي استسقى به ... عُمَرُ أوان الجَدْب بين الشُهَّدِ[10]

---

(١) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (مجاوباً).

(٢) في مطبوعة الزامل خلط الشطر الأول من هذا البيت بالشطر الثاني من البيت الذي يليه (صهر النبي على ابنتيه ومن دُعِي في الناس ذي النوري صهر محمّدِ).

(٣) في المنتظم ومطبوعتي شاكر والأنصاري بالنصب (ذا) والرفع أحسن، وهو كذلك في المنهج الأحمد.

(٤) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (مجاوباً).

(٥) قوله (أخوة أحمد) : وهو يشير مؤاخاة النبي لعلي ، وهو حديث موضوع[المجلة] .

(٦) في المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل: (الثرى).

(٧) في مطبوعة الزامل: (عند كل مُوَحِّد)، والمحتِدِ: الأصل، والطبع. «اللسان»: حَدَدَ، (٣/ ١٣٩).

(٨) في مطبوعة الزامل: (مغنّد) بالغين المعجمة والظاهر أنها تحريف، والمثبت من المنهج الأحمد.

(٩) هذان البيتان انفرد بروايتهما المنهج الأحمد والزامل في مطبوعته. والمراد بابن هند معاوية ابن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه.

(١٠) يريد بالأبيات: العباس عم رسول الله ﷺ، وقد طلب منه عمر بن الخطاب أن يدعو لهم بإنزال المطر والسُّقْيَا ـ لما أصابهم الجدب ـ وهذا معنى الاستسقاء به . والحديث في البخاري [المجلة]

ذاك الهُمامُ أبو الخلائفِ كلِّهم ... نَسَقاً إلى المستظهرِ بن المقتدي

صلّى عليه[1] الله ما هَبّت صَبَاً ... وعلى بنيه الرّاكعين السُّجَّدِ

وأدام دولتهم علينا سرمداً ... ما حَنّ في الأسحار كُلُّ مُغَرِّد)[2]

(فعليْهِمُ وَعَلى الصَّحَابةِ كلِّهم ... صلواتُ ربهم تروح وتغتدِي

إني لأرجو أن أفوزَ بحبّهم[3] ... وبما اعتقدتُ من الشريعةِ في غَدِ)[4]

قالوا: بأن [5] الكلوذانيّ الهُدى ... قلت: الذي فوقَ[6] السماءِ مُؤيّدي

والحمدلله أولاً وآخراً ، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم .



(١) في المنتظم: (صلى الإله عليه).

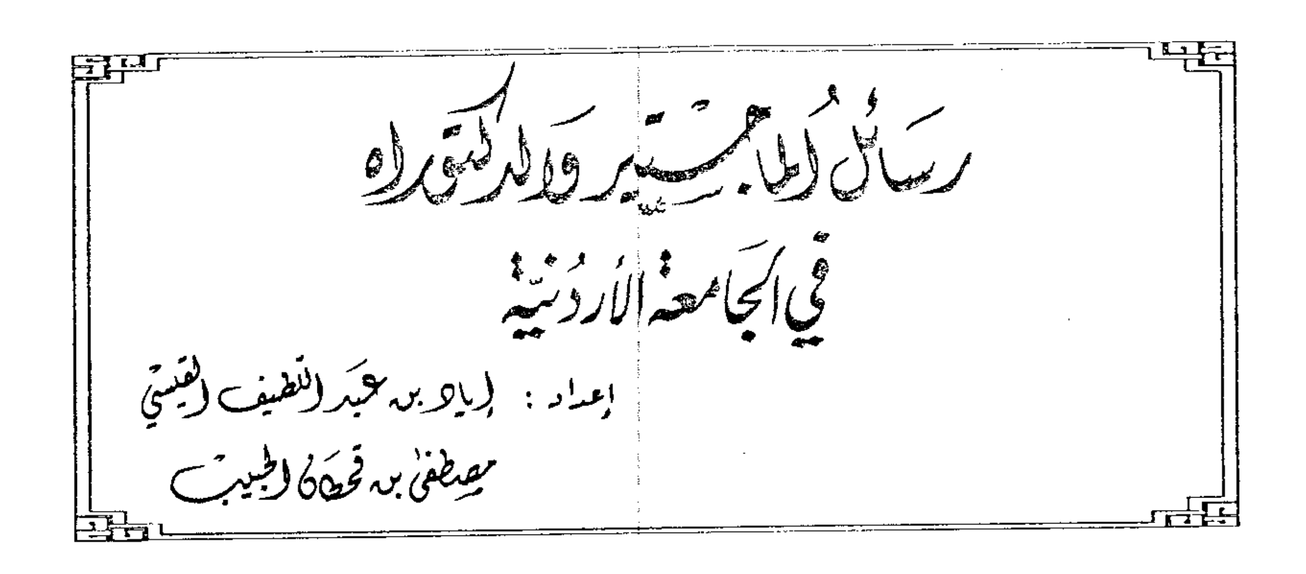
(٢) هذه الأبيات الخمسة انفرد بها المنتظم ومطبوعة الأنصاري، وعندي شَكٌّ في ثبوت نسبتها إلى الناظم. إذ لا مدخل لها فيما أراده بهذه المنظومة، فلعل بعضهم ألحقها. والله أعلم.

(٣) يريد أن محبة الصحابة من أعمال البر، والتي يرجو أن تنفعه في يوم الحساب.

(٤) هذان البيتان إنفرد بهما المنهج الأحمد ومطبوعة الزامل، وهما أحسن حالاً من الأبيات التي قبلهما.

(٥) في مطبوعة الزامل: (إذاً رأى).

(٦) في المنهج الأحمد: (رفع).



الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وبعد :

فإن الرسائل العلمية (الماجستير ، والدكتوراه) لا تزال تحظى بإهمال واضح للعيان في أمتنا الإسلامية والعربية ، ويبدو هذا الإهمال ظاهراً عند المقارنة بين المطبوع من الرسائل وغيرها ، ويتضح لنا مدى زهد الأمة بجهود الطلبة الجامعيين، ولسني الدراسة المضنية ، لإعطاء خلاصة علمية بموضوع معين ، وإنْ انتُقدت هذه الرسائل ، ففيها جهد قيّم واضح للعيان سواء بالجمع أو التحقيق أو غير ذلك ، والأمة اليوم بحاجة لرصد الجهود المتناثرة هنا وهناك ؛ لتفادي تكرار الجهود والاستفادة من أي جهد مهما قل .

ولقد أسهمت الجامعات الإسلامية في أنحاء العالم بجهود قيمة في تحقيق المخطوط ، والجمع في موضوعات شتى ، كما حُرِمَ القارئ المسلم من هذه الجهود نتيجة التوجه التجاري الذي تولاه جمع من المحققين ومكاتب التحقيق هذا من جانب ، ولضعف الإنتاج العلمي لبعض الجامعات من جانب آخر ، وعدم معرفة الطالب للطرق التجارية لنشر الكتاب مع عدم وجود المؤسسات العلمية الداعمة لذلك إلا القليل منها ، ومن تلك المساهمات ما كان من المملكة العربية السعودية في الربط بين الرسائل العلمية وعالم الطباعة .

والتقصير لا يزال حتى في تلك المساهمات ، فهذا تفسير ابن أبي حاتم حققت الجزء المخطوط منه جامعة أم القرى ، كرسائل علمية متعددة منذ أكثر

من عشر سنوات ، ولم نرَ سوى جزءاً من تفسير سورة البقرة ، وجزءاً من تفسير سورة آل عمران ، وما زال وليومنا هذا حبيس المكتبات مع حاجة الأمة الماسة لهذا التفسير القيم ، ومثله عشرات المخطوطات التي حُققتْ ، تركتها المطابع وزهدت بها ، مع أن هناك طبعات تجارية دونها في الضبط والإتقان !

من أجل هذا وغيره كان لا بد من تولي مؤسسة علمية معينة ؛ لرصد ما نشر من الرسائل العلمية في العالم الإسلامي الذي أصبح كما عَبرَّ أهل الإعلام عنه بـ « قرية صغيرة » . وقد تولت جامعة الدول العربية بعضاً من هذا ، إلا أنها لم تستكمل هذا المشروع.

ومجلة الحكمة إذ أخذت على عاتقها نشر الرسائل الجامعية لدرجتي الماجستير والدكتوراه لجامعات العالم الإسلامي ، وكان أولها رسائل جامعات تركيا ، فرأينا أن نردفها برسائل الجامعة الأردنية ؛ رغم قلة الموجود من هذه الرسائل إذا ما قُرنتْ برسائل جامعات تركيا ، إلا أن لها قيمة علمية أكثر بكثير من رسائل جامعات تركيا !

وقد قمت بالاطلاع على جُلِّها ، فتبنّيت أنا وبعض الطلبة تلخيص المفيد من هذه الرسائل ؛ لما رأينا فيها من القيمة العلمية ولاستبطائنا نشرها من قبل دور النشر والطباعة .

ولا يفوتني أن انبه أن هناك تفاوتاً بيناً في مستوى هذه الرسائل ، وهذا يعود إلى مستوى الطالب والمشرف ، وقد تناولت العلوم الشرعية واللغوية والتاريخية والتربوية والاقتصادية والفلسفية التي تمت بصلة بدين الإسلام .

أسأل الله العظيم أن يقبل عملنا هذا ، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم .

وكتبه إياد عبداللطيف القيسي

علوم القرآن

☐ تحقيق وتعليق على كتاب «كشف المعاني في المتشابه والمثاني»، تأليف محمد بن إبراهيم ابن جماعة (٦٣٩ ـ ٧٣٣ هـ) .

● صديق موسى السيد.

● السنة : ١٩٨٥ .

☐ القرآن الكريم وشبهات كتاب «في الشعر الجاهلي»(١) .

● وليد همويل عوجان.

● إشراف: د. فضل حسن عباس .

● السنة : ١٩٨٥ .

● ٢٦٨ صفحة.

☐ الإعجاز العلمي في القرآن الكريم .

● عبد السلام حمدان عودة اللوح.

● إشراف: د. إبراهيم زيد الكيلاني .

● السنة : ١٩٨٦ .

● ٢٢٥ صفحة.

☐ الاتجاه العقدي في «تفسير المنار» .

● محمد علي الزغول.

● إشراف: د. أحمد نوفل .

● السنة : ١٩٨٦ .

● ٤٤٢ صفحة.

☐ خلق الإنسان كما تعرضه آيات القرآن الكريم .

● ضيف الله سليمان ضيف الله.

● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم.

● السنة : ١٩٨٦ .

● ١٦٣ صفحة.

☐ النظم القرآني في «سورةالبقرة»: دراسة في الدلالة والإسلوب (دكتوراه) .

● حسن أحمد علي الدراويش.

● إشراف:د. إبراهيم السامرائي.

● السنة : ١٩٨٦ .

● ٢٩٥ صفحة.

---

(١) الكتاب لطه حسين.

□ الحجج العقلية لأولي العزم من الرسل في القرآن الكريم .

● أحمد سليمان العوض. ● إشراف: د. عبد الجليل عبدالرحيم .

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٤٠٤ صفحة .

□ « مراتب الأصول وغرائب الفصول » : للإمام العلامة علم الدين أبي الحسن بن محمد بن عبدالصمد السخاوي (٥٥٨-٦٤٣هـ).

● محمد عصام القضاة . ● إشراف: د. فضل حسن عباس .

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٤٠٤ صفحة .

□ عقيدة البعث وكيف تناولها القرآن الكريم .

● زياد خليل محمد الدغامين. ● اشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٢٣٨ صفحة .

□ القيادة المؤمنة كما يعرضها القرآن الكريم .

● محمد كاظم رشيد صوالحة. ● إشراف: د. أحمد نوفل.

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٢٢٠ صفحة .

□ طريق النصر كما يحددها القرآن الكريم .

● خالد محمد عواد القضاة. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٣٧٦ صفحة .

□ الإصلاح الاجتماعي في «تفسير المنار» .

● خضر إسماعيل محمد دالية. ● إشراف: د. أحمد إسماعيل نوفل .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢٠٧ صفحة .

□ الجنة وأهلها من خلال القرآن الكريم[١] .

● سليمان حسن سليمان عبد الرحمن. ● إشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢٦٣ صفحة .

---

(١) طبع هذا الكتاب في دار المنار - الأردن .

□ قضية الرزق في القرآن الكريم .

● عبد الرزاق محمد ناصر محمد. ● إشراف: د. ابرهيم زيد الكيلاني.

● السنة: ١٩٨٨. ● ١٩٢ صفحة.

□ منهج القرآن الكريم في الوقاية من الذنوب ومعالجتها .

● عدنان عبد الكريم خليفات . ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم.

● السنة: ١٩٨٨. ● ٣٠١ صفحة.

□ دراسات قرآنية لغزوة أحد .

● محمد خازر المجالي. ● إشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٨٨. ● ٣٥٥ صفحة.

□ الابتلاء في القرآن الكريم .

● محمد يوسف أحمد دوفش. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم .

● السنة: ١٩٨٨. ● ٣٨٤ صفحة.

□ المستكبرون والمستضعفون دراسة قرآنية .

● غسان عاطف علي بدران. ● إشراف: د. أحمد إسماعيل نوفل.

● السنة: ١٩٨٨. ● ١٧٥ صفحة.

□ النفاق والمنافقون في القرآن الكريم .

● سليمان شحدة حماد الشيخ عيد. ● إشراف: د. ابراهيم زيد الكيلاني .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٣٩٤ صفحة.

□ التحصيل لفوائد كتاب «التسهيل الجامع لعلوم التنزيل».

● سناء فضل حسن عباس . ● إشراف: د. أحمد فريد صالح .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢ مجلد.

□ أسباب نزول القرآن: دراسة وتحليل .

● عبد الرحيم فارس أبو علبة. ● إشراف: د. أحمد فريد.

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢٧٠ صفحة.

□ أساليب الإقناع في القرآن الكريم مع دراسة تطبيقية لسورة «الفرقان».

● ابن عيسى عبد القادر بطاهر. ● إشراف: د. محمد بركات حمدي.

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٥٣ صفحة.

□ الأمن الاجتماعي من منظور القرآن الكريم.

● نايل ممدوح عوض الله أبو زيد. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٧٧ صفحة.

□ طبيعة المجتمع الإسلامي كما تصورها سورة «النور».

● زكريا إبراهيم صالح الزميلي. ● إشراف: د. إبراهيم زيد الكيلاني.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٩١ صفحة.

□ قصة إبراهيم في القرآن الكريم.

● إسحاق محمد حمدان البدارين. ● إشراف: د. أحمد إسماعيل نوفل.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٦٨ صفحة.

□ «مصطلح الإشارات في القراءات المروية عن الثقات» تأليف علي بن عثمان بن القاصح العذري البغدادي.

● أحمد محمد مفلح القضاة. ● إشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٥٨٧ صفحة.

□ أدب الخطاب في القرآن الكريم.

● عبد الرحمن سعود أدريس إبداح. ● إشراف: د. أحمد فريد.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٤٠ صفحة.

□ مباحث من «الإتقان في علوم القرآن»: دراسة وتحقيق من النوع الأول حتى السابع عشر.

● عثمان سعيد إدريس أوانين. ● إشراف: د. أحمد نوفل.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٤٢٩ صفحة.

□ الإنفاق في القرآن الكريم .

● محمد عزات محمد السيد. ● إشراف: د. أحمد فريد .

● السنة: ١٩٩٢ . ● ١٨٧ صفحة .

□ تحقيق الأنواع: من الثامن عشر حتى نهاية النوع الثامن والثلاثين من كتاب «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي .

● حسن أحمد سلامة أبو نار. ● إشراف: د.عبد الجليل عبد الرحيم.

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٤٧١ صفحة .

□ تحقيق الأنواع: من التاسع والثلاثين حتى نهاية النوع الخمسين من كتاب «الإتقان في علوم القرآن » للسيوطي .

● عبد الرحيم حمدي خليل. ● إشراف: د. أحمد فريد .

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٤٥٨ صفحة .

□ تحقيق الأنواع: من النوع الحادي والخمسين حتى نهاية الثالث والستين من كتاب «الإتقان في علوم القرآن » للسيوطي .

● رايف محمد أسعد أصعيدي. ● إشراف: د. أحمد نوفل .

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٤٥٣ صفحة .

□ في مناسبات السور في القرآن الكريم .

● محمد يعقوب ذو الكفل . ● إشراف: د. أحمد إسماعيل نوفل.

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٢١٥ صفحة .

□ القرآن وشبهات جولدزيهر: في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» .

● مصطفى يوسف حسن يوسف. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم.

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٢٤٨صفحة .

□ آيات الصفات عند السلف بين التأويل والتفويض من خلال تفسير الإمام الطبري .

● محمد خير محمد سالم العيس. ● إشراف: د. أحمد نوفل.

● السنة: ١٩٩٣ . ● ١٨٥ صفحة .

□ تحقيق الأنواع: من الرابع والستين حتي نهاية النوع الثمانين من كتاب «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي .

● محسن سميح سعيد الخالدي. ● إشراف: د. أحمد فريد.
● السنة: ١٩٩٣. ● ٥٥٠ صفحة.

□ المكي والمدني في القرآن الكريم.

● رنا أحمد بسام القدسي . ● إشراف: د. فضل حسن عباس .
● السنة: ١٩٩٣. ● ٤٤١ صفحة.

□ الرحمة في القرآن الكريم: دراسة موضوعية .

● محمد عبد الكريم محمد الحايك. ● إشراف: د. إبراهيم زيد الكيلاني.
● السنة: ١٩٩٣. ● ١٦٦ صفحة.

□ الجزاء الدنيوي في القرآن الكريم: دراسة موضوعية .

● عبد الله محمد طلب الجيوسي. ● إشراف: د. أحمد نوفل .
● السنة: ١٩٩٤. ● ١٦٨ صفحة.

□ غزوة تبوك في القرآن الكريم: دراسة موضوعية .

● عبد الوهاب أحد صالح المصري. ● إشراف: د. أحمد إسماعيل نوفل.
● السنة: ١٩٩٤. ● ١٨٥ صفحة.

□ عالم الغيب في القرآن الكريم .

● مروان محمد حافظ غانم. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم .
● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٤٤ صفحة.

□ الجملة المعترضة في القرآن: مواضعها ودلالاتها .

● سامي عطا حسن خضر السرة. ● إشراف: د. فضل حسن عباس .
● السنة: ١٩٩٤. ● ٣٥٥ صفحة .

التفسير

☐ دراسة نقدية لتفسير الخازن .

● صدقي سليم محمود. ● إشراف: د. فضل حسن عباس .

● السنة: ١٩٨٥. ● ٣٥٥ صفحة.

☐ منهج الخطيب الشربيني في التفسير .

● أحمد مسعود عيسى مسعود. ● إشراف: د. أحمد إسماعيل نوفل .

● السنة: ١٩٨٦. ● ٢٤٤ صفحة.

☐ دراسة موضوعية في سورة «الزمر» .

● مروان محمد عايش أبو راس. ● إشراف: د. أحمد إسماعيل نوفل.

● السنة: ١٩٨٦. ● ٢٩٥ صفحة.

☐ الإمام النووي ، وجهوده في التفسير .

● شحادة حمدي العمري. ● إشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٨٧. ● ٤١٠ صفحة.

☐ طنطاوي جوهري، ومنهجه في التفسير .

● أنور يوسف مراد. ● إشراف: د. إبراهيم زيد الكيلاني.

● السنة: ١٩٨٨. ● ٤٨٦ صفحة.

☐ سورة «فاطر» دراسة تحليلية، وموضوعية مقارنة .

● وليد محمد حسن العموري. ● إشراف: د. إبراهيم زيد الكيلاني.

● السنة: ١٩٨٨. ● ١٩٠ صفحة.

☐ سورة «محمد» صلى الله عليه وسلم: دراسة وتحليل .

● زياد أحمد أبو شريعة. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم.

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢٨٣ صفحة.

□ الشيخ أحمد المراغي ، ومنهجه في التفسير .

● أحمد داود محمد داود شحروري. ● إشراف: د. إبراهيم زيد الكيلاني .

● السنة: ١٩٩٠. ● ٣٨٠ صفحة.

□ تفسير ابن عاشور «التحرير والتنوير» : دراسة منهجية ونقدية .

● جمال محمود أحمد أبو حسان. ● إشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٦١ صفحة.

□ منهج «التفسير القرآني للقرآن»، لصاحبه عبد الكريم الخطيب .

● يحيى محمد حمد دخل الله. ● إشراف: د. فضل حسن عباس .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٦٣ صفحة.

□ نظام الدين النيسابوري[1] ومنهجه في التفسير .

● ماجد زكي محمد الجلاد. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٩٦ صفحة.

□ تفسير ابن كمال باشا لسورتي «الفاتحة والبقرة» : دراسة وتحقيق وتعليق .

● نوح مصطفى محمد الربايعة. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٦٧٥ صفحة.

□ الجصاص، ومنهجه في التفسير وفي كتاب «أحكام القرآن» .

● رشدي «محمد رشيد» مصطفى أحمد. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم.

● السنة: ١٩٩٢. ● ١٧٨ صفحة.

□ منهج الإمام الطبري في القراءات في التفسير .

● عبد الرحمن يوسف أحمد الجمل. ● إشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٩١ صفحة.

---

(١) هو نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري المتوفى سنة (٧٢٨ هـ)، طبع تفسيره عدّة مرات آخرها في ستة مجلدات، بتحقيق الشيخ زكريا عميرات المسمى «غرائب القرآن ورغائب الفرقان ».

□ الطبرسي[1]، ومنهجه في التفسير .

● عبد الكريم محمد عناد الزبن. ● إشراف: د. محمود إبراهيم.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٣٢٢ صفحة.

□ «تفسير مجمع البيان» للشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي[2]: دراسة وتحليل .

● حسنية عبد الله حسن حويج. ● إشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٣٥٦ صفحة.

□ الهراسي، ومنهجه في التفسير من خلال كتابه «أحكام القرآن» .

● زهدي محمد مطر أبو نعمة. ● إشراف: د. أحمد فريد صالح.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢٦٠ صفحة.

□ الشريف المرتضى[3]، ومنهجه في التفسير .

● صبري إسماعيل المواجدة. ● إشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢٠٩ صفحة.

□ منهج القشيري في كتابه «لطائف الإشارات» .

● محمد محمود يوسف أبو زور. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم.

● السنة: ١٩٩٣. ● ١٥٤ صفحة.

□ الشيخ جمال الدين القاسمي، ومنهجه في التفسير .

● سعاد فهمي طاهر أبو غزالة. ● إشراف: د. فضل حسن عباس.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢٣١ صفحة.

□ تفسير محمد حسين الطباطبائي[3] «الميزان في تفسير القرآن»: دراسة منهجية، ونقدية .

● يوسف سليم إبراهيم الفقير. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد الرحيم.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٧١ صفحة.

---

(١) مفسر شيعي توفي سنة (٥٤٨هـ) .

(٢) هو نفس المفسر السابق.

(٣) مفسر شيعي .

□ تفسير ابن كمال باشا دراسة وتحقيق من خلال سورة: «هود يوسف، الرعد».

● أنور محمد أريا. ● إشراف: د. أحمد خالد شكري.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٣٠٠ صفحة.

□ منهج الشيخ محمد بن أطفيّش[1] في تفسيره «تيسير التفسير».

● محمد مصطفى درويش الخواجا. ● إشراف: د. أحمد فريد.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٤٩ صفحة.

الحديث

□ عبد الله بن لهيعة: حديثه وعلله في الكتب الستة.

● محمد عمر الشامي. ● إشراف: د. همام عبد الرحيم سعيد.

● السنة: ١٩٨٨. ● ٣٩٠ صفحة.

□ الوليد بن مسلم الدمشقي، وعلل الحديث في الكتب الستة.

● أمين عمر مصطفى. ● إشراف: د. أمين القضاة.

● السنة: ١٩٨٨. ● ٥٠٥ صفحة.

□ رواية المبتدع بين القبول والرد.

● محمد رضوان خليل أبو شعبان. ● إشراف: د. شرف القضاة.

● السنة: ١٩٨٨. ● ٣٩٣ صفحة.

□ بقية بن الوليد الحمصي، حديثه وعلله: دراسة تطبيقية في الكتب الستة.

● عبد الكريم أحمد يوسف الوريكات. ● إشراف: د. همام عبد الرحيم سعيد.
د. أمين محمد سلمان القضاة.

● السنة: ١٩٨٩. ● ٥٠٥ صفحة.

---

(١) مفسر أباضي توفي سنة (١٣٣٢هـ). وله تفسير آخر مطبوع اسمه: «هميان الزاد ليوم المعاد» مطبوع في ستة أجزاء وهو من علماء الجزائر.

□ زوائد ابن حبان: دراسة ونقد .

● محمد عبد الله أبو صعيليك. ● إشراف: د. همام سعيد.
د. سلطان العكايلة .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢٣٧ صفحة .

□ الأحاديث الواردة في حقوق العمال، ومسؤولياتهم: جمع وتصنيف وتخريج وتعليق .

● خليل إسماعيل إبراهيم الحبة. ● إشراف: د. شرف القضاة .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٣٩٨ صفحة .

□ زوائد مسند أبي داود الطيالسي على الكتب الستة: تبويب وتخريج وتعليق .

● فايز عبد الفتاح أبو عمير. ● إشراف: د. محمد عويضة .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٣٨٣ صفحة .

□ مرويات عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في الكتب التسعة .

● أحمد عبد الله أحمد. ● إشراف: د. محمد عويضة .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٥٨٥ صفحة .

□ روايات الزينة : جمع وتخريج وتعليق

● طاهر سيد محبوب علي شاه . ● إشراف: د. محمد عويضة.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٣٥٦ صفحة .

□ الأحاديث الواردة في أحكام النصارى والنصرانية: جمع، تخريج، تبويب، تعليق .

● ناصر عبد الله عودة. ● إشراف: د. أمين محمد القضاة .

● السنة: ١٩٩٠. ● ٤٢٠ صفحة .

□ مقولات ابن خزيمة في صحيحه .

● إسماعيل سعيد محمد رضوان. ● إشراف: د. محمد عبد الله عويضة.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٢٩٦ صفحة .

□ عاصم بن أبي النجود: حديثه وعلله في مسند الإمام أحمد بن حنبل، والكتب الستة .

● خولة طالب إبراهيم الخطيب. ● إشراف: د. محمد عويضة.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٤٤٩ صفحة.

□ مسند الإمام الحميدي وزوائده على الكتب الستة: دراسة وتحليل .

● محمد كامل أسعد عبد الهادي. ● إشراف: د. محمد عبد الله عويضة .

● السنة: ١٩٩٠. ● ٢٦٣ صفحة.

□ أحاديث الشهادة والشهيد .

● نزار عبد القادر محمد ريان. ● إشراف: د. محمد عبد الله عويضة.

● السنة: ١٩٩٠ . ● ٤٤٥ صفحة.

□ الأحاديث النبوية الواردة في الأطفال: جمع وتصنيف وتحقيق .

● نضال محمد أمين العبادي. ● إشراف: د. شرف القضاة.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٥٣٠ صفحة.

□ محمد بن إسحاق: حديثه : وعلله دراسة تطبيقية في الكتب الستة .

● زياد عواد عبد الرحمن أبو حماد. ● إشراف: د. سلطان العكايلة.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٤٩ صفحة.

□ أحاديث التصوير: جمع ، تصنيف ، تخريج، تعليق .

● علي مصطفى علي القضاة. ● إشراف: د. أمين محمد القضاة .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢١٣ صفحة.

□ «اختلاف الحديث» لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري .

● أحمد عطية طافش الشقيرات. ● إشراف: د. أمين القضاة .

● السنة: ١٩٩١. ● ٩٤٣ صفحة.

□ الأحاديث والآثار الواردة في رعاية المصابين المعوقين .

● سائد أحمد عيد الضمور. ● إشراف: د. سلطان العكايلة.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٥٠ صفحة.

□ مقولات أبي داود النقدية في كتابه السنن .

● محمد سعيد «محمد ذيب» حوى. ● إشراف: د. سلطان العكايلة.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٦٧ صفحة.

□ مسند إسحاق بن راهويه: دراسة وتحقيق (القسم الأول من المجلد الرابع).

● محمد مختار «حمد مختار» المفتي. ● إشراف: د. أمين القضاة .

● السنة: ١٩٩١. ● ٤٢٥ صفحة.

□ منهج الحافظ عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه .

● أسماء إبراهيم سعود عجين. ● إشراف: د. أمين القضاة .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٧١ صفحة.

□ الأحاديث الواردة في الرفق ، ودوره في كسب قلوب الناس: جمع وتصنيف وتخريج ودراسة .

● سليمان صالح محمد الشجراوي. ● إشراف: د. شرف القضاة .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٤٤ صفحة.

□ منهج ابن حبان في مشكل الحديث في صحيحه .

● إبراهيم أحمد محمد العسعس. ● إشراف: د. محمد عويضة .

● السنة: ١٩٩٢. ● ١٥٧ صفحة.

□ مسند إسحاق بن راهوية: الإمام إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي (١٦١ ـ ٢٣٨ هـ): القسم الأخير من المجلد الرابع، ويبدأ بمسند الربيع بن معوذ: دراسة وتحقيق.

● يوسف عواد يوسف الشرافي. ● إشراف: د. أمين محمد القضاة .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٣٦٥ صفحة.

□ مرويات وقعة الجمل: دراسة وتحقيق .

● سعيد فايز سعيد عزام. ● إشراف: د. محمد عويضة .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٣٦٦ صفحة.

☐ حماد بن سلمة: حديثه وعلله، في زوائد مسند الإمام أحمد على الكتب الستة .

● عبد الجبار أحمد محمد سعيد. ● إشراف: د. أمين القضاة .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٣٣١ صفحة.

☐ الرؤى والأحلام في السنة النبوية: دراسة وجمع وتصنيف وتخريج .

● عبد الله محمد أمين ونس العمري. ● إشراف: د. شرف القضاة.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢١٦ صفحة.

☐ الطب النبوي : دراسة وتحقيق لكتاب ضياء الدين المقدسي: (٥٦٩ ـ ٦٤٣ هـ) .

● مشهور علي سليمان الخطيب قطيشات. ● إشراف: د. محمود القضاة .

● السنة: ١٩٩٢. ● ١٤٣ صفحة.

☐ روايات الهيثم بن عدي: جمع ودراسة .

● سليمان سالم الصرايرة. ● إشراف: د. صالح الدرادكة.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٥١٥ صفحة.

☐ الحسن البصري ومراسليه: دراسة استقرائية في الكتب التسعة .

● عاطف التهامي فؤاد التهامي. ● إشراف: د. أمين القضاة .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٤٠٤ صفحة.

☐ مرويات مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته .

● ماهر عبد المنان قاسم حسن. ● إشراف: د. شرف القضاة .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٥٢ صفحة.

☐ الأحاديث الواردة في الكرامة: جمعاً وتصنيفاً وتخريجاً وتعليقاً .

● محمود عطا محمد. ● إشراف: د. شرف محمود القضاة .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٤٠ صفحة.

☐ تحقيق معجم الطبراني الكبير من الحديث (٣٥٨) إلى (٥٦٩) .

● أيمن محمد عبد العزيز عمرو. ● إشراف: د. سلطان العكايلة .

● السنة: ١٩٩٣.   ● ١٦٢ صفحة.

□ جهود الكوثري في علوم الحديث.

● ضيف الله حمد نجي المناصير.   ● إشراف: د. محمد عيد الصاحب.

● السنة: ١٩٩٣.   ● ٢٢٨ صفحة.

□ منهج التعليل عند الإمام الترمذي من خلال كتابه الجامع.

● طارق أسعد حلمي الأسعد.   ● إشراف: د. محمد عبد الله عويضة.

● السنة: ١٩٩٣.   ● ١٤٨ صفحة.

□ علل النسائي في السنن الصغرى «المجتبى».

● علي «محمد فتحي» أبو شكر.   ● إشراف: د. محمد عيد الصاحب.

● السنة: ١٩٩٣.   ● ٢٥٩ صفحة.

□ الأحاديث الواردة في الأمن الغذائي: جمع وتصنيف وتخريج ودراسة.

● يحيى محمود محمد القضاة.   ● إشراف: د. سلطان العكايلة.

● السنة: ١٩٩٣.   ● ٢٥٩ صفحة.

□ تحقيق معجم الطبراني الكبير من الحديث رقم (١٥٠) إلى (٣٥٧) من المجلد الأول.

● أمين فاتح نجيب عامر.   ● إشراف: د. أمين القضاة.

● السنة: ١٩٩٣.   ● ٣٨٠ صفحة.

□ الأحاديث الواردة في حماية البيئة الطبيعية وتطويرها: جمع وتحقيق ودراسة.

● بكر مصطفى طعمة بني أرشيد.   ● إشراف: د. محمد عيد الصاحب.

● السنة: ١٩٩٣.   ● ٢٤١ صفحة.

□ العلل الواردة في سنن الدارقطني: جمعاً وتصنيفاً ودراسة: القسم الأول «كتاب الطهارة».

● خالد خليل يوسف علوان.   ● إشراف: د. أمين القضاة.

● السنة: ١٩٩٣.   ● ٢١٢ صفحة.

□ تحقيق كتاب «الفتن والملاحم» لنعيم بن حماد .

● دعاء محمود فينو. ● إشراف : د. سلطان عكايلة .

● السنة : ١٩٩٣. ● ٣٩١ صفحة .

□ تحقيق كتاب «القناعة والتعفف» لابن أبي الدنيا .

● فاطمة محمد عبد القادر قزاز. ● إشراف : د. شرف القضاة .

● السنة : ١٩٩٣. ● ٢٠٨ صفحة .

□ مراسيل التابعين في سنن أبي داود .

● جمال شوكت أحمد دلال. ● إشراف : د. شرف القضاة.

● السنة : ١٩٩٣. ● ٢٧٧ صفحة .

□ العلل الواردة في سنن الدار قطني : جمعاً وتصنيفاً ودراسة، القسم الثاني من أول كتاب «الصلاة» إلى أول كتاب «النكاح» .

● فايز سعيد صالح أبو سرحان. ● إشراف : د. أمين القضاة .

● السنة : ١٩٩٤. ● ٢٥٣ صفحة .

□ مختلف الحديث عند الإمام الطحاوي في ضوء كتابه «شرح معاني الآثار» .

● وديع عبد المعطي سعود أبداح. ● إشراف : د. محمد عيد الصاحب.

● السنة : ١٩٩٤. ● ٢٨٩ صفحة .

□ «رسوم التحديث في علوم الحديث» للإمام برهان الدين إبراهيم الجعبري (تحقيق ودراسة).

● أحمد لطفي فتح الله . ● إشراف : د. سلطان العكايلة.

● السنة : ١٩٩٤. ● ٣٢٨ صفحة .

□ تحقيق معجم الطبراني الكبير من الحديث (٥٦٩) إلى (٧٦٩) من المجلد الأول.

● عارف صالح صدقي أحمد موسى . ● إشراف : د. شرف القضاة.

● السنة : ١٩٩٤. ● ٣٠٤ صفحة .

□ العلل الواردة في سنن الدارقطني جمعاً وتصنيفاً .

● محمود أحمد يعقوب . ● إشراف : د.أمين القضاة .

● السنة : ١٩٩٤ . ● ١٧١ صفحة .

الفقه

□ الشريعة الإسلامية والفنون: التصوير، الغناء، الموسيقى، التمثيل .

● أحمد مصطفى القضاة. ● إشراف : د. ياسين أحمد درادكة.

● السنة : ١٩٨٥ . ● ٤٢٥ صفحة .

□ الولاية العامة للمرأة في الشريعة الإسلامية وفقهها : مقارنة مع القانون الوضعي .

● محمد طعمة القضاة. ● إشراف : أ. مصطفى أحمد الزرقاء.

● السنة : ١٩٨٥ . ● ٢٩٣ صفحة .

□ «الوجيز في أصول الفقه»: للإمام الأصولي يوسف بن حسين الكرماستي الحنفي العثماني، المتوفي في حدود التسعمائة من الهجرة .

● محمد ماهر بدر. ● إشراف : د. العبد خليل أبو عيد.

● السنة : ١٩٨٥ . ● ٢٣٢ صفحة .

□ التسعير في الشريعة الإسلامية : مقارنة بالقانون الوضعي .

● محمود عبد الكريم بدوي. ● إشراف : د. عبد العزيز الخياط.

● السنة : ١٩٨٥ . ● ٢٥٠ صفحة .

□ أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي .

● نمر محمد نمر. ● إشراف :د. محمد عبدالقادر أبو فارس.

● السنة : ١٩٨٥ . ● ٢٨٤ صفحة .

□ التمثيل السياسي في الإسلام: الدبلوماسية الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي الحديث .

● ياسين محمد الغادي.
● إشراف: د. ياسين أحمد درادكة.
● السنة: ١٩٨٥ .
● ٢٠٨ صفحة.

□ الجنسية في الشريعة الإسلامية .

● رحيل محمد الرحيل.
● إشراف: د. ماجد أبو رخية
● السنة: ١٩٨٦ .
● ٢٢٤ صفحة.

□ الاستخبارات العسكرية في الإسلام .

● عبد الله علي السلامة المحمد.
● إشراف: د. يوسف علي محمود.
● السنة: ١٩٨٦ .
● ٣٣٧ صفحة.

□ زكاة البترول والثروة المعدنية .

● جمال أحمد المجلي أبو شريعة.
● إشراف: أ. مصطفى أحمد الزرقاء.
● السنة: ١٩٨٦ .
● ١٦٨ صفحة.

□ التفريق بين الزوجين للضرر في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة لقوانين الأحوال الشخصية في بعض البلاد العربية .

● سامي محمد أحمد صالح.
● إشراف: د. محمود سرطاوي.
● السنة: ١٩٨٦ .
● ٢٤٣ صفحة.

□ الحضانة في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة لقوانين الأحوال الشخصية .

● هاني سليمان محمد.
● إشراف: د. محمود سرطاوي.
● السنة: ١٩٨٦ .
● ٤٣٣ صفحة.

□ أثر التوبة في إسقاط العقوبة .

● يونس محي الدين فايز الأسطل.
● إشراف: د. محمد عبد العزيز عمرو.
● السنة: ١٩٨٦ .
● ٢٥٤ صفحة.

□ القرعة وأحكامها في الفقه الإسلامي .

● محمود عبد الله سليم بخيت. ● إشراف: د. محمد عقلة الإبراهيم.

● السنة: ١٩٨٦ . ● ٢٢٥ صفحة .

□ سياسة الإسلام في تنمية المال .

● طلال محمد ربابعة. ● إشراف: د. علي محمد حسين الصوا.

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٢٢ صفحة .

□ التوقيت في العبادات شرعياً وفلكياً .

● عبد الرحمن مصطفى جرار. ● إشراف: د. محمد عقلة .

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٤٣٣ صفحة .

□ القرينة وحجيتها في إثبات الحقوق في الشريعة الإسلامية .

● عدنان حسن العزايزة. ● إشراف: د. محمود أبو ليل.

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٢١٠ صفحة .

□ عزل واعتزال الوكيل في القانون وفقه الشريعة: دراسة مقارنة .

● محمد عبد حسن الفسفوس. ● إشراف: د. عباس حسن الصراف.

● السنة: ١٩٨٧ . ● ١٩٦ صفحة .

□ مدى صلاحية الحاكم بالتعزير بالحبس والغرامة المالية .

● يحيى رامز كوكش. ● إشراف: د. ياسين درادكة.

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٤٥٤ صفحة .

□ بيع المرابحه وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية .

● أحمد سالم عبد الله العلي. ● إشراف: أ. مصطفى أحمد الزرقاء .

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٢٨٦ صفحة .

□ ابن سريج وأهم آرائه في الفقه .

● حسني أحمد عبدالرحمن . ● إشراف: د. محمد عقلة.

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٣٦٠ صفحة.

□ القمار وأنواعه في ضوء الشريعة الإسلامية .

● شكري علي عبد الرحمن الطويل. ● إشراف: د. ماجد أبو رخية.

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢٠٣ صفحة.

□ الرخص في الصلاة: دراسة مقارنة .

● علي عبد أبو البصل. ● إشراف: د. ياسين أحمد الدرادكة .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢١١ صفحة.

□ قضايا معاصرة في النقود وموقف الفقه الإسلامي منها: دراسة مقارنة «نوازل النقود» .

● فرحات بن علي العباد. ● إشراف: د. محمد عقلة الإبراهيم.
د. عبد خرابشة .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٥٤٧ صفحة.

□ أحكام الخراج في الفقه الإسلامي .

● قاسم محمد عبد الرحيم عبد الحليم. ● إشراف: د. محمود أبو ليل .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ١٧١ صفحة.

□ الزكاة وأثرها على مشكلة الفقر في الأردن .

● محمد بدوي القاضي. ● إشراف: د. محمد أحمد صقر.

● السنة: ١٩٨٨ . ● ١٢٨ صفحة.

□ أحكام النكول عن اليمين في الفقه الإسلامي .

● روحي يونس محمود بريكه. ● إشراف: د. علي محمد حسين الصوا.

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢١٥ صفحة.

□ نظام القضاء الشرعي في المملكة الأردنية الهاشمية، وأصول التقاضي فيه .

● عبد الناصر أبو البصل. ● إشراف: د. محمود أحمد أبو ليل.
د. سعدون ناجي القشطيني .

● السنة: ١٩٨٨. ● ٣٥٥ صفحة.

□ تقييد حرية المخالفين في الإيجار بين الشريعة والقانون .

● مشهور حسن محمود. ● إشراف: د. مصطفى أحمد الزرقاء .

● السنة: ١٩٨٨. ● ٢٢٥ صفحة.

□ حكم الإسلام في الإجراءات المتخذة بحق المتهم .

● محمد علي سليم الهواري. ● إشراف: د. ماجد أبو رخية .

● السنة: ١٩٨٨. ● ١٥٥ صفحة.

□ فقه الإمام عبد الله بن شبرمة الكوفي .

● خضر صالح سلامة الأتيمين. ● إشراف: د. العبد خليل أبو عيد.

● السنة: ١٩٨٩. ● ١٨٢ صفحة.

□ نظرية الباعث، وأثرها في العقود، والتصرفات في الفقه الإسلامي .

● عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني. ● إشراف: د. محمود السرطاوي.

● السنة: ١٩٨٩. ● ١٨٢ صفحة.

□ أثر اختلاف الأزمان في تفسير الأحكام .

● محمد مهدي قطناني. ● إشراف: د. علي محمد الصوا .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٣٣٥ صفحة .

□ «لسان الحكام في معرفة الأحكام»، لابن الشحنة .

● عماد محمد رضا علي الحسن. ● إشراف: د. حسن أبو عيد .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٣٢٦ صفحة.

□ عدالة الشاهد في القضاء الإسلامي .

● شويش هزاع علي المحاميد. ● إشراف: د. محمد القضاة.

● السنة: ١٩٨٩. ● ٤٤٠ صفحة .

□ تقييم تجربة البنوك الإسلامية : دراسة تحليلية .

● عبد الحليم إبراهيم محيسن. ● إشراف: د. محمد خليل عدينات .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢٥١ صفحة .

□ «لسان الحكام في معرفة الأحكام»، لابن الشحنة .

● علي محمود عبد الرحمن الزقيلي. ● إشراف: د. حسن أبو عيد .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٤٦١ صفحة .

□ عيب الغلط والتغرير (التدليس) في القوانين الوضعية والفقه الإسلامي: دراسة مقارنة .

● محمد بودالي. ● إشراف: د. عباس الصراف .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢٥٧ صفحة .

□ «روضة الحكام وزينة الأحكام» لأبي نصر شريح بن عبد الكريم بن أحمد الروياني: دراسة وتحقيق وتعليق .

● محمد عقلة الحسن العلي. ● إشراف: د. محمود صالح جابر.

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٧١ صفحة .

□ المخدرات: دراسة فقهية مقارنة بالقانون .

● أحمد ياسين عبد الرحمن القرالة. ● إشراف: د. محمد حسن أبو يحيى.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٢٠٥ صفحة .

□ الشبهة وأثرها في إسقاط الحدود في الفقه الإسلامي .

● عبد الله مصطفى ذيب فواز. ● إشراف: د. محمد عقلة الإبراهيم.

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٩٦ صفحة .

□ الاشتراك في جريمة السرقة، وعقوبته في الشريعة الإسلامية .

● عماد علي عبداللطيف جمعة. ● إشراف: د. محمود السرطاوي.

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٠٨ صفحة.

□ المعارضة السياسية وأحكامها في الشريعة الإسلامية .

● أحمد عبد الله عودة الله العوضي. ● إشراف: د. محمد حسن أبو يحيى.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٢٤١ صفحة.

□ نظام العاقلة في الشريعة الإسلامية .

● أنس مصطفى حسين أبو عطا. ● إشراف: د. ماجد محمد رخية.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٢١٧ صفحة.

□ الرأي ومدى المسؤولية في التشريع الإسلامي .

● عبد الله محمد نوري الديرشوي. ● إشراف: د. محمود السرطاوي.

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٢٩ صفحة.

□ فقه الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام البغدادي .

● عرفات إبراهيم الميناوي. ● إشراف: د. محمد عبد العزيز عمرو.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٢٩٦ صفحة.

□ الواجب عند علماء الأصول، وأثره الفقهي .

● محمد الحسن مصطفى البغا. ● إشراف: د. حسن أبو عيد.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٣٧٨ صفحة.

□ «معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام»: لأبي الحسن علاء الدين علي بن أبي البركات غرس الدين خليل الطرابلسي .

● محمد عبد الجواد حجازي النتشة. ● إشراف: د. ياسين أحمد الدرادكة.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٥٥٨ صفحة.

□ حوالة الدين في القانون المدني الأردني والفقه الإسلامي: دراسة مقارنة .

● إبراهيم عودة حسن الزعبي. ● إشراف: د. عباس الصراف.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٤٧ صفحة.

□ «فصول الأحكام في أصول الأحكام»، للمرغيناني، المعروف «بأصول العمادي»: دراسة وتحقيق وتعليق للفصول الخمسة الأولى .

● إسماعيل محمد حسن بريشي. ● إشراف: د. محمد عبد العزيز عمرو.

● السنة: ١٩٩١. ● ٤٥٩ صفحة.

□ «فصول الأحكام في أصول الأحكام»، للمرغيناني، : دراسة وتحقيق وتعليق من بداية الفصل الحادي عشر إلى نهاية الفصل الخامس عشر .

● صالح مصلح عبد الرحمن الرواشدة. ● إشراف: د. محمد حسن أبو يحيى.

● السنة: ١٩٩١. ● ٤٢٣ صفحة.

□ حقوق الحكام بين الشريعة الإسلامية والأنظمة الدستورية .

● ماهر أحمد السوسي. ● إشراف: د. محمد فتحي الدريني.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٤٨ صفحة.

□ «لسان الحكام في معرفة الأحكام»، لابن الشحنة .

● محمد إبراهيم إبراهيم الربابعة. ● إشراف: د. ذياب عقل ذياب.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٨٤ صفحة.

□ أحكام المعاملات المالية بين دار الإسلام ودار الحرب .

● نواف هايل رباح تكروري. ● إشراف: د. يوسف علي.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٨٠ صفحة.

□ الأجل في العقود ومدى إلزاميته .

● هايل عبد الحفيظ يوسف. ● إشراف: د.ماجد أبو رخية.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٥١ صفحة.

□ أثر الاضطرار في إباحة فعل المحرمات الشرعية .

● جمال نادر زكي الفرا. ● إشراف: د. محمد فتحي الدريني.

● السنة: ١٩٩١ . ● ١٩٧ صفحة.

□ الشرط عند الأصوليين .

● سلمان نصر الداية. ● إشراف: د. حسن أبو عيد.

● السنة: ١٩٩١ . ● ٢٧٢ صفحة.

□ «فصول الأحكام في أصول الأحكام»، المعروف بـ «فصول العمادي»: للفصول (١٦ ـ ٢٠).

● عبد إبراهيم خميس البشايرة. ● إشراف: د. محمد عبد العزيز عمرو.

● السنة: ١٩٩١ . ● ٦٠٩ صفحة.

□ الوعد وأثره في الالتزام، وتطبيقاته في الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني .

● علي محمد علي مصلح. ● إشراف: د. يوسف علي محمود.

● السنة: ١٩٩١ . ● ١٥٦ صفحة.

□ الإمامة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة .

● علي بن هلال بن محمد العبري. ● إشراف: د. ياسين درادكة.

● السنة: ١٩٩١ . ● ٢٦٣ صفحة.

□ أسباب رفع المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي.

● مأمون وجيه أحمد الرفاعي. ● إشراف: د. ذياب عقل.

● السنة: ١٩٩١ . ● ٢٩٩ صفحة.

□ «معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام»، تأليف أبي الحسن علاء الدين علي بن أبي البركات غرس الدين خليل الطرابلسي .

● مختار عيسى سليمان مصطفى. ● إشراف: د. ماجد أبو رخية.

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٣٥٧ صفحة.

□ التدابير الشرعية لحفظ النفس في الفقه الإسلامي .

● جمال أحمد عبد الكريم زيد الكيلاني. ● إشراف: د. محمد القضاة.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٤٣ صفحة.

□ «فصول الأحكام في أصول الأحكام» .

● حاتم إسماعيل حسين. ● إشراف: د. محمد أحمد القضاة.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٧٢٦ صفحة.

□ أحكام التقادم في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة .

● صلاح عودة أحمد حشيش. ● إشراف: د. العبد خليل أبو عيد.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢١٦ صفحة.

□ المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه .

● أحمد سعيد «محمد ذيب» حوى. ● إشراف: د. محمد عقلة.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٤٨ صفحة.

□ أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد .

● أحمد محمد الرفايعة. ● إشراف: د. علي محمد الصوا.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٠٣ صفحة.

□ متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي.

● توفيق عيسى حامد أبو هاشم. ● إشراف: د. عارف خليل أبو عيد.

● السنة: ١٩٩٢. ● ١٦٢ صفحة.

□ «فصول الأحكام في أصول الأحكام»، المعروف بـ«فصول العمادي»، لأبي الفتح عبد الرحيم بن أبي بكر عماد الدين بن علي المرغيناني السمرقندي. من بداية الفصل الثالث والثلاثين إلى نهاية الفصل.

● سعيد محمد عبدالرحمن الرقب. ● إشراف: د. محمود السرطاوي.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٣٨٩ صفحة.

□ معين الحكام: البينات وما يتنزل منزلتها ويجري مجراها .

● علي الدين الحنفي.
● إشراف: د. محمد عقلة الإبراهيم.
● السنة: ١٩٩٢ .
● ٥٣٧ صفحة.

□ الصفة عند الأصوليين .

● محمد صالح الشيب.
● إشراف: د. محمود صالح جابر.
● السنة: ١٩٩٢ .
● ٢٩١ صفحة.

□ نظرية المفهوم عند الأصوليين .

● نور نعيمة عبد الرحمن.
● إشراف: د. العبد خليل أبو عيد.
● السنة: ١٩٩٢ .
● ٢٢٩ صفحة.

□ «فصول الأحكام في أصول الأحكام»، المعروف بـ «فصول العمادي»، لأبي الفتح عبد الرحيم بن أبي بكر عماد الدين بن علي المرغيناني السمرقندي .

● يحيى محمد علي ملحم.
● إشراف: د. محمود السرطاوي.
● السنة: ١٩٩٢ .
● ٤٥٤ صفحة.

□ «فصول الأحكام في أصول الأحكام»، المعروف بـ «فصول العمادي» للمرغيناني.

● يحيى موسى الحمد السليم الحمدان.
● إشراف: د. محمود صالح جابر.
● السنة: ١٩٩٢ .
● ٦٦٩ صفحة.

□ أحكام التجميل في الفقه الإسلامي .

● ردينة إبراهيم حسين الرفاعي.
● إشراف: د. محمد عثمان شبير.
● السنة: ١٩٩٢ .
● ١٢٨ صفحة.

□ المضاربة التي تجريها البنوك الإسلامية في ضوء الشريعة الإسلامية .

● أحمد الصويعي شليبك.
● إشراف: د. محمد عبد العزيز عمرو.
● السنة: ١٩٩٣ .
● ١٧٩ صفحة.

□ كتاب «الإسعاف في أحكام الأوقاف،» لبرهان الدين بن موسى الطرابلسي: دراسة وتحقيق .

- أمل محمد سلامة العضايلة.
- إشراف: د. ياسين أحمد درادكة.
- السنة: ١٩٩٣.
- ٥٣٦ صفحة.

□ الرقابة المالية في الشريعة الإسلامية .

- حسين راتب يوسف ريان.
- إشراف: د. محمد أبو يحيى.
- السنة: ١٩٩٣.
- ١٧٠ صفحة.

□ الاشتراك في الجناية ، وعقوبته في الفقه الإسلامي .

- خالد عبد الله عبد الرحمن قطبة.
- إشراف: د. يوسف علي محمود حسن.
- السنة: ١٩٩٣.
- ١١٦ صفحة.

□ الرجوع عن الشهادة وآثاره في الفقه الإسلامي .

- خالد عيسى مصطفى أبو موسى.
- إشراف: د. محمد نعيم ياسين.
- السنة: ١٩٩٣.
- ١٥٢ صفحة.

□ التفريق بين الزوجين للعيوب .

- سعيد عبد المالك عبد القادر أبو الجبين.
- إشراف: د. محمد عبد العزيز عمرو.
- السنة: ١٩٩٣.
- ١٦٨ صفحة.

□ العام وتخصيصه بين الشاطبي والأصوليين .

- عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني.
- إشراف: د. فتحي الدريني.
- السنة: ١٩٩٣.
- ٢٣٦ صفحة.

□ الإكراه ، وأثره في العقد وفق أحكام القانون المدني الأردني: دراسة مقارنة .

- محمود علي الرشدان.
- إشراف: د. مصطفى العساف.
- السنة: ١٩٩٣.
- ٨٩ صفحة.

□ تحقيق خمسة فصول من مخطوط «فصول الأحكام في أصول الحكام»، المعروف بـ «الفصول العمادية» للمرغيناني.

- موسى محمد سعد العمري.
- إشراف: د. محمد حسن أبو يحيى.
- السنة: ١٩٩٣.
- ٣٩١ صفحة.

□ الأحكام الخاصة بالصغار في الفقه الإسلامي.

- جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي.
- إشراف: د. عمر سليمان الأشقر.
- السنة: ١٩٩٣.
- ٢٤٥ صفحة.

□ أحكام عقم الإنسان في الشريعة الإسلامية.

- زياد صبحي علي ذياب.
- إشراف: د. محمد حسن أبو يحيى.
- السنة: ١٩٩٣.
- ٣٠٤ صفحة.

□ دراسة وتحقيق الفصول الخمسة الأخيرة من الفصل السادس والثلاثين إلى الأربعين من كتاب «فصول الأحكام من أصول الأحكام» المعروف بـ «الفصول العمادية».

- محمد عبد الفتاح عمران العمادي.
- إشراف: د. محمد أحمد القضاة.
- السنة: ١٩٩٣.
- ٢٣٣ صفحة.

□ استيفاء القصاص في الشريعة الإسلامية.

- طارق جميل محمود الهرش.
- إشراف: د. محمد نعيم ياسين.
- السنة: ١٩٩٣.
- ٢١٧ صفحة.

□ الرضاع المحرم.

- محمد نوح علي سليمان معابدة.
- إشراف: د. ذياب عقل.
- السنة: ١٩٩٣.
- ١٠٦ صفحة

□ التوثيق بالكتابة في الشريعة الإسلامية.

- نظار عبد القادر محمود إسماعيل.
- إشراف: د. محمد نعيم ياسين.
- السنة: ١٩٩٣.
- ٢٨٤ صفحة.

□ تطبيقات السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية (دكتوراه) .

● عبد الفتاح عايش عبد الفتاح عمرو. ● إشراف: د. محمد نعيم ياسين.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٣٢٠ صفحة.

□ مسؤولية الطبيب الجنائية في الشريعة الإسلامية .

● أسامة إبراهيم علي التايه. ● إشراف: د. محمد عثمان شبير.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٠٦ صفحة.

□ أثر الإشارة في التصرفات في الفقه الإسلامي .

● ربحي محمد طه حمادة. ● إشراف: د.علي محمد الصوا.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٦٢ صفحة.

□ المرأة والحقوق السياسية في الإسلام .

● مجيد محمود أبو حجير. ● إشراف: د. يوسف علي محمود.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٣٣٥ صفحة.

□ السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية (دكتوراه)

● عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني. ● إشراف: د. فتحي الدريني.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٦٤٠ صفحة.

□ دعوى التفريق للشقاق والنزاع أمام المحاكم الشرعية الأردنية .

● محمد أمين كامل محمد الهندي. ● إشراف: د. محمد حسن أبو يحيى.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٧٥ صفحة.

□ الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي .

● محمد خالد عبد العزيز منصور. ● إشراف: د. العبد خليل أبو عيد.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٦٩صفحة.

□ دراسة وتحقيق كتاب «الحاوي القدسي» من كتاب البيوع إلى أول كتاب الدعوى، للإمام أحمد ابن محمد بن نوح الغزنوي (دكتوراه) .

● محمد طعمة سليمان القضاة. ● إشراف: د. ياسين داردكة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٥٩٢ صفحة .

□ مآلات الأفعال ، وأثرها في تغيير الأحكام .

● حسين بن سالم بن عبدالله الذهب. ● إشراف: د.فتحي الدريني .

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٥٣ صفحة .

□ آثار الرهن الحيازي بالنسبة للمال المرهون: دراسة مقارنة .

● ممدوح سالم سعيد النوايسة. ● إشراف: د. عباس الصراف.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٦٦ صفحة .

□ الصور التطبيقية لعقد الإجارة في ضوء الشريعة الإسلامية (دكتوراه) .

● يحيى رامز كوكش. ● إشراف: د. ياسين درادكة.

● السنة: ١٩٩٤ . ● ٣٠٥ صفحة .

□ اختصاصات رئيس الدولة الإسلامية في السياسة الخارجية وضوابطها .

● محمد إبراهيم أبو جريبان. ● إشراف: د. ياسين أحمد درادكة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٨١ صفحة .

□ تصرفات المريض مرض الموت في الشريعة الإسلامية .

● عبدالرؤوف يوسف العلاونة . ● إشراف: د.ياسين أحمد درادكة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٣٨ صفحة .

□ السياسة الشرعية وقواعدها في العقاب التعزيري .

● شكري محمد سمان. ● إشراف: د. محمود السرطاوي .

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٩٣ صفحة .

□ الحقوق المالية للمرأة الناشئة عن الطلاق في الفقه الإسلامي وقوانين الأحوال الشخصية الأردني ، الماليزي ، الإماراتي ، المغربي ، التونسي .

● ريحانة أزهري . ● إشراف: د. محمد عثمان شبير .
● السنة : ١٩٩٤. ● ٢٠٠ صفحة.

□ الوكالة بالخصومة (فقه المحاماة في الشريعة الإسلامية).

● تيسير محمد عبدالمحسن طه. ● إشراف: د.محمود مصلح السرطاوي .
● السنة: ١٩٩٤. ● ١٤٦ صفحة.

□ تخصيص القطعي بالظني عند الأصوليين.

● أحمد اسماعيل عودة خليل . ● إشراف: د.العبد خليل أبو عيد.
● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٢٢ صفحة.

□ الصرف في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة.

● عباس أحمد محمد الباز. ● إشراف: د. علي محمد الصوا.
● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٢٤ صفحة.

□ الخلافة، نشأتها وتطورها في الدين زمن الراشدين .

● سمير محمود عبد اللطيف حمدان. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.
● السنة: ١٩٧٥. ● ٢٢٦ صفحة.

□ الردة .

● غيداء عادل خزنة كاتبي. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.
● السنة: ١٩٧٧. ● ١٩٧ صفحة.

□ مدينة حلب في العصر المملوكي الأول .

● جورج فريد طريف داود. ● إشراف: د. نقولا زيادة.

● السنة: ١٩٧٧. ● ٢١٦ صفحة.

□ نابلس في القرن التاسع عشر .

● أكرم أحمد سليمان الراميني. ● إشراف: د. عبد الكريم غرايبة.

● السنة: ١٩٧٧. ● ٢٣٢ صفحة.

□ العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام .

● جمال محمد داود محمد جودة. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٧٧ ● ٢٤٧ صفحة.

□ الإمامة والسياسة .

● سعيد صالح موسى خليل. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٧٨. ● ٢ مجلد.

□ عروة بن الزبير ، وبداية مدرسة المغازي .

● سلوى ممدوح مرسي. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٧٨. ● ٣٢٠ صفحة.

□ عكا: (١٧٥٠ ـ ١٨٠٤م) .

● موسى أحمد أبو دية. ● إشراف: د. عبد الكريم غرايبة.

د. نقولا زياده.

● السنة: ١٩٧٨. ● ٢٤١ صفحة.

□ الحياة السياسية في بلاد الشام في خلافة معاوية بن أبي سفيان .

● طلال صالح غرايبة. ● إشراف: د. عبد الكريم غرايبة.

● السنة: ١٩٧٨ ● ٢٥٩ صفحة.

□ نيابة غزة في العهد المملوكي .

● محمود علي خليل عطا الله.
● إشراف: د. محمد عدنان البخيت.
● السنة: ١٩٧٩.
● ٣٦٢ صفحة.

□ «الإحسان في دخول مملكة اليمن تحت ظل آل عثمان»: دراسة وتحقيق للمؤلف والكاتب/ تأليف عبد الصمد بن إسماعيل الموزعي .

● سيام يونس زيدان.
● إشراف: د. عبد الكريم غرايبة.
● السنة: ١٩٧٩.
● ٢١٦ صفحة.

□ الحكم المصري في سورية (١٨٣١ ـ ١٨٤٠م) .

● عدنان فريد حسين جراد.
● إشراف: د.عبد الكريم غرايبة.
● السنة: ١٩٧٩.
● ٢٠٩ صفحة.

□ حركة المختار بن أبي عبيد الثقفي في الكوفة: (١٥) رمضان (٦٤هـ ـ ٦٨٤م) ـ ٢٤ رمضان ٦٧هـ/ ٦٨٦م) .

● هند أبو الشعر.
● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.
● السنة: ١٩٨٠.
● ٣٣٥ صفحة.

□ حركة العسكر في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع عشر الميلاديين[1] .

● نواف رجا ابنية الحمود.
● إشراف: د. محمد عدنان البخيت .
● السنة: ١٩٨١.
● مطبوع.

□ مملكة صفد في عهد المماليك .

● طه ثلجي الطراونة.
● إشراف: د. محمد عدنان البخيت.
● السنة: ١٩٨١.
● ٤٣٧ صفحة.

□ مملكة حماة في العهدين الأيوبي والمملوكي الأول: (٥٧٠ ـ ٨٧٣ هـ/ ١١٧٤ ـ ١٣٨١م) .

● نعمان محمود جبران.
● إشراف: د. مصطفى الحياري.
● السنة: ١٩٨١.
● ٣٧٥ صفحة.

---

(١) الكتاب مطبوع.

□ مدينة حلب في العصر المملوكي الثاني من خلال كتاب «الدر المنتخب في تكملة تاريخ حلب» علاء الدين أبو الحسن ابن خطيب الناصرية الحلبي .

● زياد عبد العزيز المدني. ● إشراف: د. مصطفى الحياري.

● السنة: ١٩٨٣ . ● ٣٢٧ صفحة .

□ الحياة الثقافية والعلمية في القدس في القرن الثاني عشر الهجري، مع دراسة وتحقيق للمخطوطة المعنونة « تراجم أهل القدس في القرن الثاني عشر الهجري»، لحسن عبد اللطيف الحسيني .

● سلامة صالح النعيمات. ● إشراف: د. محمد عدنان البخيت.

● السنة: ١٩٨٣ . ● ٤٧٤ صفحة .

□ جمهرة النسب (القسم الأول): تأليف هشام بن محمد بن السائب الكلبي .

● نهاية سعيد سلمان. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٨٣ . ● ٤٤٤ صفحة .

□ النقود العباسية في متحف الآثار الأردني .

● خلف فارس الطراونة. ● إشراف: د. نبيل الخيري.

● السنة: ١٩٨٤ . ● ٦١٧ صفحة .

□ النقود الأموية في متحف الآثار الأردني .

● محمد مفلح حتاملة. ● إشراف: د. نبيل الخيري.

● السنة: ١٩٨٤ . ● ٢٢١ صفحة .

□ نشأة وتطور الدواوين في صدر الإسلام .

● زريف مرزق المعايطة . ● إشراف: د. صالح الحمارنة.

● السنة: ١٩٨٥ . ● ١٩٨ صفحة .

□ العطاء في صدر الإسلام .

● هاني حسين أسعد. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٨٥ . ● ٢٩٦ صفحة .

□ القلاع الإسلامية في الأردن: الفترة الأيوبية المملوكية .

● سعد محمد المومني. ● إشراف: د. عبد الجليل عمرو.

● السنة: ١٩٨٥. ● ٤٢٢ صفحة.

□ المقاتلة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد الراشدين .

● محمود أحمد محمد سليمان عواد. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٨٦. ● ٣٠٩ صفحة.

□ الدواوين المركزية في العصر العباسي .

● حسين فلاح سلمان الكساسبة. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٨٦. ● ٢٣١ صفحة.

□ النشاط الصهيوني في العراق بين عامي (١٩٢٠ ـ ١٩٤٥م) .

● هشام فوزي حسني عبد العزيز. ● إشراف: د. عبد الأمير محمد أمين.

● السنة: ١٩٨٦. ● ٢١٧ صفحة.

□ ناحية القدس الشريف في القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) .

● محمد أحمد سليم اليعقوب. ● إشراف: د. محمد عدنان البخيت.

● السنة: ١٩٨٦. ● ٥٩٢ صفحة.

□ العلاقات السياسية بين إمارة دمشق ومملكة بيت المقدس: في القرن الثاني عشر الميلادي (٤٩٣ هـ/ ١١٠٠م ـ ٥٨٩هـ/ ١١٩٣م) .

● مفيد داود جابر الحناوي. ● إشراف: د. مصطفى الحياري.

● السنة: ١٩٨٦. ● ٣١٤ صفحة.

□ ناحية القدس الشريف في القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) .

● محمد أحمد يعقوب. ● إشراف: د. محمد عدنان البخيت.

● السنة: ١٩٨٦. ● ٥٩٢ صفحة.

□ الإسلام والتعريب في الشمال الأفريقي في القرون الثلاثة الأولى للهجرة .

- بوخالفة نور الهدى.
- إشراف: د. عبد العزيز الدوري.
- السنة: ١٩٨٦.
- ٥٤١ صفحة.

□ الرقيق في المجتمع العربي الإسلامي حتى ثورة الزنج (٢٥٥ هـ) .

- حسين محافظة.
- إشراف: د. صالح حمارنة.
- السنة: ١٩٨٧.
- ٢٨٧ صفحة.

□ تاريخ التربية والتعليم في صدر الإسلام .

- عامر جاد الله أبو جبلة.
- إشراف: د. عبد العزيز الدوري.
- السنة: ١٩٨٧.
- ٢٨١ صفحة.

□ نور الدين زنكي في الأدب العربي في عصر الحروب الصليبية .

- محمود فايز إبراهيم السرطاوي.
- إشراف: د. عبد الجليل عبد المهدي.
- السنة: ١٩٨٧.
- ٢٦٣ صفحة.

□ أصداء الحروب الصليبية في أدب القاضي الفاضل .

- حلمي إبراهيم محمد عبد الفتاح.
- إشراف: د. محمود إبراهيم.
- السنة: ١٩٨٧.
- ٣١٢ صفحة.

□ المذهب المالكي وأثره في الحياة الأندلسية .

- سليمان حسين حسن نجم.
- إشراف: د. محمد عبده حتاملة.
- السنة: ١٩٨٨.
- ٢٧١ صفحة.

□ التاريخ السياسي لمدينة طليطلة في ظل الحكم الإسلامي (٩٣ ـ ٤٧٨هـ) .

- هشام عبد الرؤوف مصطفى أبو ملوح.
- إشراف: د. محمد عبده حتاملة.
- السنة: ١٩٨٨.
- ٤٥٩ صفحة.

□ سياسة المتوكل الداخلية في سامراء والمتوكلية (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ/ ٨٤٧ ـ ٨٦١م) .

- وائل عبد الرحيم مصطفى حسن أعبيد.
- إشراف: د. مصطفى الحياري.
- السنة: ١٩٨٨.
- ٢٢٨ صفحة.

□ نظرية الأمويين السياسية في الخلافة والحكم .

● زهير غنايم عبد اللطيف. ● إشراف: د. عوض خليفات.

● السنة: ١٩٨٨. ● ٣٧٨ صفحة.

□ العمارة الأموية في فلسطين والأردن .

● نايف خلف عواد مفضي. ● إشراف: د. صفوان التل.

● السنة: ١٩٨٨. ● ٣٩٠ صفحة.

□ محب الدين الخطيب: أفكاره وجهوده في الإصلاح الإسلامي (١٩٢٠م) .

● سعد فواز منوار. ● إشراف: د. سهيلة الريماوي.

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢٣١ صفحة.

□ جهود عقبة بن نافع الفهري في فتح بلاد المغرب .

● محمد علي نايف الأحمد. ● إشراف: د. محمد عبده حتاملة.

● السنة: ١٩٨٩. ● ٣٥٦ صفحة.

□ مراحل سقوط الثغور الأندلسية بيد الإسبان .

● محمد نايف جريوان العبايرة. ● إشراف: د. محمد عبده حتاملة.

● السنة: ١٩٨٩. ● ٣٠٧ صفحة.

□ المدن العربية المقاتلة في الشعر الحديث (القدس، بيروت، البصرة) (١٩٤٨ ـ ١٩٨٨م) (دكتوراه).

● محمد أحمد محمد المجالي. ● إشراف: د. محمود السمرة.

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢ مجلد.

□ السياسة الداخلية لعمر بن عبد العزيز .

● رياض مصطفى أحمد شاهين. ● إشراف: د. محمد عبد القادر خريسات.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٢٨١ صفحة.

□ بنو تميم في الجاهلية وصدر الإسلام حتى مطلع العصر الأموي .

● زياد سلمان نعمان أبو سنينة . ● إشراف : د. محمد عبد القادر خريسات.

● السنة : ١٩٩٠ . ● ٢٣٨ صفحة .

□ زياد بن أبيه ودوره في الحياة العامة في صدر الإسلام .

● صالح محمد خليل الرواضية . ● إشراف : د. محمد عبد القادر خريسات.

● السنة : ١٩٩٠ . ● ٢٦٥ صفحة .

□ جهود حسان بن النعمان في فتح بلاد المغرب .

● محمد خالد مصطفى المومني . ● إشراف : د. محمد عبده حتاملة.

● السنة : ١٩٩٠ . ● ٢٥٧ صفحة .

□ تطور الفكر السياسي عند أهل السنة من بدايته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري .

● خير الدين يوجه سوى . ● إشراف : د. عبد العزيز الدوري.

● السنة : ١٩٩٠ . ● ٢١٣ صفحة .

□ ابن سعد ، ومنهجه في كتابة التاريخ .

● زيد صالح أبو الحاج . ● إشراف : د. عبد العزيز الدوري.

● السنة : ١٩٩٠ . ● ٢٣٥ صفحة .

□ العراق في خلافة معاوية بن أبي سفيان (٤١ ـ ٦٠ هـ) .

● فضيل أحمد فضيل بني أحمد . ● إشراف : د. صالح موسى درادكة.

● السنة : ١٩٩٠ . ● ٢٢٦ صفحة .

□ فكر محمد كرد علي ودعوته الإسلامية .

● ونس حسن حراحشة . ● إشراف : د. عبد الأمير أمين.

● السنة : ١٩٩٠ . ● ٢٥٩ صفحة .

□ حركة عبد الله ابن الزبير .

● محمود فالح الرويضي. ● إشراف: د. صالح موسى الدرادكة.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٣٥٠ صفحة.

□ نشأة حركة الخوارج، وتطور حركتهم المتطرفة حتى نهاية خلافة عبد الملك بن مروان: (٣٧ ـ ٨٦ هـ) .

● ديب سعيد ديب الشريف. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٩٠. ● ٢١٨ صفحة.

□ الإمامة والسياسة .

● سعيد صالح موسى خليل. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢ مجلد.

□ عبد الرحمن الثاني (الأوسط): سياسته الداخلية والخارجية في الأندلس: (٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ/ ٨٢٢ ـ ٨٥٢م) .

● عمر راجح عارف محمد شلبي. ● إشراف: د. محمد عبده حتاملة.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٠٢ صفحة.

□ يزيد بن معاوية: سيرته وخلافته (٢٦ ـ ٦٤هـ/ ٦٤٦ ـ ٦٨٣م).

● خالد سليمان حمد بني عبد الرحمن. ● إشراف: د. صالح الحمارنة.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٣٨ صفحة.

□ الاستقرار العربي الإسلامي في الأندلس في عصر الولاة .

● خالد يونس عبد العزيز الخالدي. ● إشراف: د. محمد عبده حتاملة.

● السنة: ١٩٩١. ● ١٨٤ صفحة.

□ مدينة القدس في العهد الأيوبي من سنة: (٥٨٣ ـ ٦٥٠هـ/ ١١٨٧ ـ ١٢٥٢م) .

● مقبولة حسن خليل الحاج خليل. ● إشراف: د. مصطفى علي مصطفى الحياري.

● السنة: ١٩٩١. ● ١٤٦ صفحة.

□ روايات موسى بن عقبة في السير والمغازي: جمع ودراسة وتحقيق .

● وليد محمود قيسية. ● إشراف: د. صالح درادكة.

● السنة: ١٩٩١ . ● ٤٩٨ صفحة.

□ الحياة السياسية في العراق في عهد سليمان باشا الكبير (١٧٨٠ـ ١٨٠٢م).

● إبراهيم أحمد محمد الشياب . ● إشراف: د. عبدالكريم غرايبة.

● السنة: ١٩٩١ . ● ٢٤٠ صفحة.

□ السلطنة ونيابة السلطنة في دولة المماليك الثانية .

● حسام محمد إسماعيل الناطور. ● إشراف: د. مصطفى الحياري.

● السنة: ١٩٩١ . ● ١٦٢ صفحة.

□ دور اليمنيين السياسي في الأندلس: (٩٢ ـ ١٧٢هـ/ ٧١١ ـ ٧٨٨م) .

● كارم محمود إسماعيل يوسف. ● إشراف: د. محمد عبده حتاملة.

● السنة: ١٩٩١ . ● ٢٣٩ صفحة.

□ عبد الحميد الزهراوي: فكره الإصلاحي، ودوره السياسي في مسيرة القومية العربية .

● مصطفى عبد الرحمن مازن العساف. ● إشراف: د. عبد الأمير أمين.

● السنة: ١٩٩١ . ● ٢١٣ صفحة.

□ المغازي النبوية عند ابن شهاب الزهري .

● محمد هيثم أحمد عمر عناب. ● إشراف: د. محمد خريسات.

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٤٢٥ صفحة.

□ إمارة آل رشيد في حائل .

● محمد عبد الله الزعارير. ● إشراف: د. عبد الكريم محمود غرايبة.

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٢٧٤ صفحة.

□ التجارة الداخلية في دولة المماليك الثانية : (٧٨٤ ـ ٩٢٢/ ١٣٨٢ ـ ١٥١٦م) (دكتوراه)

● سعيد صالح موسى خليل. ● إشراف: د. مصطفى الحياري.

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٤١٠ صفحة.

□ التجارة في بلاد الشام حتى نهاية العصر العباسي الأول .

● حالد أحمد سلمي زنيد. ● إشراف: د. فالح حسن حسين.

● السنة: ١٩٩٢. ● ١٩٢ صفحة.

□ الخراج (ضريبة الأرض): بين الواقع التاريخي والنظرية الفقهية من صدر الإسلام حتى نهاية العصر العباسي الأول (دكتوراه).

● غيداء عادل خزنة كاتبي. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٦٣٩ صفحة.

□ كتاب «الخراج» للقاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، (١١٣ ـ ١٨٢ هـ): دراسة وتحقيق .

● محمد عبد الحفيظ درويش المناصير. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٦٠٦ صفحة.

□ الجيش في العصر الأموي (٤٠ ـ ١٣٢ هـ) (دكتوراه) .

● محمد أحمد محمد عواد. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٦٦٩ صفحة.

□ صورة فن الحرب في أدب الدولتين الزنكية والأيوبية في مصر والشام .

● نزار وصفي اللبدي. ● إشراف: د. محمود إبراهيم.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٣٤ صفحة.

□ الفتوة في بغداد في العصر العباسي الأخير: (٥٧٥ ـ ٦٥٦ هـ) .

● يحيى أحمد عبد الهادي. ● إشراف: د. عبد العزيز الدوري .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٤٧ صفحة.

□ النقود الفضية الأيوبية في متحف السلط .

● بلال صبحي محمد صبح. ● إشراف: د. نبيل الخيري .

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢٥١ صفحة.

□ دور عبد المؤمن بن علي الكوفي بنشر دعوة ابن تومرت، وإقامة دولة الموحدين في المغرب الإسلامي «المغرب والأندلس»: (٥١٠ ـ ٥٥٨هـ) (دكتوراه).

● حسين عبد الرحيم سليمان مصطفى. ● إشراف: د. محمد عبده حتاملة.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٣٢٩ صفحة.

□ إمارة بني أرتق، ودورها في التصدي للصليبيين عام: (١١٨٧م).

● راسم شعبان محمد مطلق. ● إشراف: د. مصطفى الحياري.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢٢٠ صفحة.

□ تاريخ مدينة دمشق خلال العصر الفاطمي.

● محمد حسين سلامة محاسنة. ● إشراف: د. مصطفى الحياري.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٤١١ صفحة.

□ النقوش العربية الإسلامية في خليل الرحمن.

● نجاح فتحي رجب أبو سارة. ● إشراف: د. نبيل الخيري.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٣١١ صفحة.

□ عكا في أثناء الحملة الفرنجية الصليبية الثالثة.

● جلال حسني عبد الحميد سلامة. ● إشراف: د. مصطفى الحياري.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢١١ صفحة.

□ الحرف والصناعات في الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة.

● جهاد غالب مصطفى الزغول. ● إشراف: د. محمد عبده حتاملة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٦٠ صفحة.

□ قبيلة طيء في صدر الإسلام.

● طارق محمود أبو هدهود. ● إشراف: د. صالح الحمارنة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٥١ صفحة.

□ استقرار القبائل العربية في بلاد الشام في صدر الإسلام .

● عامر نجيب موسى ناصر. ● إشراف: د. فالح حسين .

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٠٥ صفحة.

□ الرسائل الديوانية في مملكة غرناطة في عصر بني الأحمر .

● عبد الحليم حسين جدوع الهروط. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٠٢ صفحة.

□ الموضوعات الدينية التي تظهر على القطع النقدية السلجوقية.

● خلود «محمد منير» أمين زاهدة. ● إشراف: د. نبيل الخيري .

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٤٥ صفحة.

□ الجيش في العصر المملوكي الثاني (البنية والتنظيم والإدارة): (٧٨٤ ـ ٩٢٣ هـ) .

● محمد عبد الله حماد العمايرة. ● إشراف: د. مصطفى الحياري.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢١٨ صفحة.

□ الكتابة التاريخية في الأندلس حتى نهاية القرن الرابع الهجري .

● يوسف أحمد يوسف بني ياسين. ● إشراف: د. محمد عبده حتاملة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٣٠٣ صفحة.

□ حركة القوميين العرب وانعطافها نحو الماركسية .

● سهير سلطي التل. ● إشراف: د. أحمد ماضي.

● السنة: ١٩٩٥. ● ٢٣٤ صفحة.

□ أثر الزواج المختلط ما بين العرب والإسبان من فتح الإسلامي للأندلس وحتى سقوط الخلافة: (٩٢ ـ ٤٢٢ هـ) .

● خالد حسن حمد الجبالي. ● إشراف: د. محمد عبده حتاملة.

● السنة: ١٩٩٥. ● ٢٣٨ صفحة.

أدب

□ « أسرار البلاغة » لعبد القادر الجرجاني: تحقيق .

● عبد الكريم أحمد العبد السالم. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٧٧ . ● ٦١٧ صفحة .

□ يحيى بن تقي: حياته وأدبه .

● صلاح محمد محمود جرار. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة.

● السنة: ١٩٧٧ . ● ٣٤٤ صفحة .

□ «مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس»، تأليف أبي نصر الفتح بن محمد بن عبد الله بن خاقان القيسي الإشبيلي .

● محمد علي فاضل شوابكة. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة.

● السنة: ١٩٧٨ . ● ٣١١ صفحة .

□ صورة الصليبيين في الأدب العربي .

● عبد القادر شريف أبو شريفة. ● إشراف: د. محمود إبراهيم.

● السنة: ١٩٧٨ . ● ٥٥٦ صفحة .

□ فلسطين في أدب القرن السادس الهجري .

● فاطمة فضل محمود السعدي. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٨٠ . ● ٢٦٧ صفحة .

□ حركة الخطابة في قبيلة تيم حتى نهاية العصر الأموي .

● سالم مرعي حسين الهدروسي. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٨١ . ● ٤٥٦ صفحة .

□ ابن شرف القيرواني: حياته وأدبه .

● حلمي إبراهيم عبد الفتاح. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٨٢. ● ٤٦١ صفحة.

□ سيد قطب الأديب الناقد[1] .

● عبد الله عوض الخباص. ● إشراف: د. عبد الرحمن ياغي .

● السنة: ١٩٨٢. ● ٤٥٢ صفحة .

□ أدب الجهاد في الأندلس في عصر المرابطين .

● حامد كساب عياط. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٨٣. ● ٢٧٥ صفحة.

□ مقامات جلال الدين السيوطي: تحقيق وشرح ومقدمة في دراستها .

● سمير محمود الدروبي. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٨٣. ● ٩٩٩ صفحة.

□ مفهوم الطبقات في النقد العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري .

● جهاد شاهر المجالي. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٨٥. ● ١٧٤ صفحة.

□ المرزباني وكتابه «الموشح» .

● ياسين يوسف خليل. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٨٦. ● ٢٦٦ صفحة.

□ أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري.

● فايز عبد النبي فلاح القيسي. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٨٦. ● ٣٦٤ صفحة.

---

(١) طبع في مكتبة المنار ـ الأردن.

□ الحياة الأدبية والثقافية في نابلس وما حولها في العصر العباسي .

● نزار وصفي اللبدي. ● إشراف: د. محمود إبراهيم .

● السنة: ١٩٨٧ . ● ١٧٢ صفحة.

□ الحياة الأدبية في تلمسان في القرن الثامن الهجري .

● أحمد عبد القادر قريش. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢٤٦ صفحة.

□ قضايا الأدب والنقد في سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي .

● بلملياني بن عمر. ● إشراف: د. محمد بركات أبو علي .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٣٨٨ صفحة.

□ الجهاد في أدب الرسائل في القرنين السادس والسابع في مصر والشام .

● عمر محمد عمر ربابعة. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ١٦٢ صفحة.

□ أبو عبد الله بن أبي الخصال (٤٦٥ ـ ٥٤٠هـ) : حياته ونثره .

● مصطفى محمد مفلح مصطفى أبو الذهب. ● إشراف: د. عصمت عبد الله غوشة.

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢١٩ صفحة.

□ المرأة في الأدب النثري في العراق في العصر العباسي الأول .

● سائدة أحمد سلام. ● إشراف: د. محمود إبراهيم .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢٦٧ صفحة.

□ «الحجة في سرقات ابن حجة الحموي»، لمؤلفه شمس الدين النواجي: تحقيق ومقدمة في دراستها .

● سميحة حسين محمود. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢ مجلد.

□ دراسة في أدب أحمد فارس الشدياق وصورة الغرب فيه .

● أحمد عرفات حامد حسن الضاوي. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٢٨٩ صفحة .

□ جهد طه حسين في نقد الأدب العربي: بين عام (١٩١٤م) وعام (١٩٧٣م) (دكتوراه) .

● توفيق يوسف عبد الكريم أبو الرُّب. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٨٨ . ● ٥٠٢ صفحة .

□ القدس في الأدب العربي الحديث في فلسطين والأردن في القرن العشرين (١٩٠٠ ـ ١٩٨٤م): في الشعر والقصص والرواية والمسرحية (دكتوراه).

● عبد الله عوض عبد الله الخباص. ● إشراف: د. عبد الرحمن ياغي .

● السنة: ١٩٨٩ . ● ٤٤١ صفحة .

□ أدب الأطفال في الأدب العربي الحديث: الأطر والنظرية والتطبيق .

● زليخة عبد الرحمن أبو ريشة. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٨٩ . ● ٣٢٢ صفحة .

□ خلف الأحمر: حياته وآثاره .

● محمد علي سعيد الشريدة. ● إشراف: د. نصرت عبد الرحمن.

● السنة: ١٩٨٩ . ● ٢٨٦ صفحة .

□ نظرية الحب عند لسان الدين ابن الخطيب .

● وفاء أحمد محمود سليمان. ● إشراف: د. أديب نايف ذياب .

● السنة: ١٩٨٩ . ● ٢٠٤ صفحة .

□ المنهج اللغوي عند أبي العلاء المعري في رسالتي: الصاهل والشاحج والغفران .

● عزات عبد القادر عقل. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٨٩ . ● ٢٠٦ صفحة .

□ أساس البلاغة .

● حسام مصطفى عبد الفتاح اللحام. ● إشراف: د. محمد بركات حمدي أبو علي.

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٣٥ صفحة.

□ الجاحظ ناقداً أدبياً .

● نهى عبد الكريم خليفة. ● إشراف: د. عصمت غوشة .

● السنة: ١٩٩٠. ● ٣٢٦ صفحة.

□ أنماط النثر العراقي في القرن الثالث الهجري .

● إيمان أحمد اللحام. ● إشراف: د. محمود إبراهيم .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٠٦ صفحة.

□ أدب الرسائل الديوانية في المغرب والأندلس في عهد الموحدين .

● محمود محمد عبدالرحمن حياري. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة.

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٣١ صفحة.

□ صورة البطل في كتب الحماسة (دكتوراه) .

● صادق الشيخ خريوش محمد. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٠١ صفحة.

□ الإتجاهات النقدية في كتب «الأمالي» من القرن الثالث الهجري حتى القرن السادس الهجري.

● عاطف سلامة الدويكات. ● إشراف: د. محمود السمرة.

د. محمد بركات أبو علي .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢١٢ صفحة.

□ المرأة في أدب الدولة المملوكية الأولى في مصر (٦٤٨ ـ ٧٨٤هـ) .

● خلود يحيى أحمد جرادة. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد المهدي .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٢٩ صفحة.

□ أبو عبد الله بن خميس التلمساني (٦٥٠ ـ ٧٠٨هـ): حياته وأدبه.

● فرحات الشريف خوالد. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة.

● السنة: ١٩٩٢ ● ١٩٢ صفحة.

□ البلاغة عند التفتازاني في كتابه «المطول».

● ثناء نجاتي محمود عياش. ● إشراف: د. محمد بركات أبو علي.

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٠٤ صفحة.

□ صورة يزيد بن معاوية في الروايات الأدبية: دراسة نقدية.

● فريال عبد الله محمود هديب. ● إشراف: د. جاسر أبو صفية.

● السنة: ١٩٩٣. ● ١٢١ صفحة.

□ النثر الفني في عهدي الدولتين الزنكية والأيوبية في مصر والشام (دكتوراه).

● مصطفى محمود أحمد محمود زايد. ● إشراف: د. محمود إبراهيم.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٤٤٥ صفحة.

□ بناء الحكاية في كتابة «كليلة ودمنة» لابن المقفع: دراسة نصية.

● ريم خليف عبد الله المرايات. ● إشراف: د. إبراهيم السعافين.

● السنة: ١٩٩٣. ● ١٤٣ صفحة.

□ الإتجاهات النقدية عند شراح المتنبي حتى القرن السابع الهجري (دكتوراه).

● عدنان محمود سليمان العزام. ● إشراف: د. محمود السمرة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٤٤٥ صفحة.

□ المحسن بن علي التنوخي: حياته ودراسة تحليلية لآثاره.

● سلوى عبدالفتاح درويش. ● إشراف: د. محمود إبراهيم.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٨٠ صفحة.

□ المبرد بلاغياً .

● ياسر محمد عطا عمار. ● إشراف: د. محمد بركات أبو علي .

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٤١ صفحة .

□ الإتجاهات الإسلوبية في النقد العربي الحديث .

● إبراهيم عبد الله أحمد عبد الجواد. ● إشراف: د. إبراهيم السعافين .

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٢٤ صفحة .

□ أنماط الشكل التعبيري في كتابات أبي حيان التوحيدي .

● غازي عبد العزيز عاشير. ● إشراف: د. محمود إبراهيم .

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٦٥ صفحة .

□ العماد الأصفهاني الأديب (دكتوراه) .

● عبد الرحيم بخيت مفضي الشهاب. ● إشراف: د. عبد الجليل حسن عبد المهدي.

● السنة: ١٩٩٥. ● ٤٦٨ صفحة .

□ حركة الشعر في قبيلة غني حتى نهاية العصر الأموي .

● داود إبراهيم علي غطاشة. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٧٦. ● ٨٤٢ صفحة .

□ حركة الشعر في قبيلة قيس في العصر الأموي: (٤٠ ـ ١٣٢ هـ) .

● خليل صالح سليم أبو رحمة. ● إشراف: د. هاشم ياغي.

د. عبد لرحمن ياغي .

● السنة: ١٩٧٦. ● ٣٤٧ صفحة .

□ القدسيات في شعر الحروب الصليبية .

● ناجي عبد الجبار محمود عبد الجابر. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٧٨. ● ٢٧٧ صفحة.

□ حركة الشعر في قبيلة ذبيان في العصر الأموي .

● ختام سعيد عبد الله سلمان. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٧٩. ● ٥٠٧ صفحة.

□ الشعر في ظل المهالبة زمن بني أمية .

● محمد مصطفى سالم عثمان. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٧٩. ● ٢٢٣ صفحة.

□ شعر الجهاد في عصر الموحدين .

● شفيق محمد عبد الرحمن الرقب. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٧٩. ● ٢٦٠ صفحة.

□ دور الموالي في الشعر في عصر بني أمية .

● عرسان حسين الحسين.

● السنة: ١٩٧٩ .

□ أصداء الغزو المغولي في الشعر العربي من القرن السابع إلى القرن التاسع .

● مأمون فريز جرار. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة.

● السنة: ١٩٧٩ .

□ الشعر في بني يشكر حتى نهاية العصر الأموي .

● محمود أحمد محمد إسماعيل. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٨٠. ● ٣٤٢ صفحة.

□ شعر الجزيرة الفراتية في العصر الأموي: (٤٠ ـ ١٣٢هـ).

● عادل جابر صالح محمد. ● إشراف: د. حسين عطوان.

● السنة: ١٩٨٠. ● ٣٥٤ صفحة.

□ الشعر في إشبيلية في القرن الخامس الهجري.

● يوسف مسلم أبو العدوس. ● إشراف: د. عصمت غوشة.

● السنة: ١٩٨٠. ● ٤٣٥ صفحة.

□ آثار الاعتزال في الشعر العباسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين.

● فرحان علي الموسى الفارس. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة.

● السنة: ١٩٨١. ● ٤٦٧ صفحة.

□ موقف أبي الفرج الأصفهاني من الانتحال في الشعر العربي في كتاب «الأغاني».

● جلال يوسف عطاري. ● إشراف: د. حسين عطوان.

● السنة: ١٩٨٢. ● ٣٠٩ صفحة.

□ المرأة العربية الشاعرة، وشعرها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

● ميسون حمدي ديرانية. ● إشراف: د. عبد الرحمن ياغي.

● السنة: ١٩٨٢. ● ٢٣٠ صفحة.

□ حركة الشعر في قبيلة طيء في العصر الجاهلي.

● نجمة سعيد زايد. ● إشراف: د. هاشم ياغي.

● السنة: ١٩٨٢. ● ٣٠٣ صفحة.

□ ابن الآبار القضاعي: حياته وشعره.

● حسن محمود إفليفل. ● إشراف: د. محمود السمرة.

● السنة: ١٩٨٢. ● ٤٦١ صفحة.

□ الطبيعة في الشعر الأندلسي في عصر المرابطين .

● حمدي محمود منصور. ● إشراف: د. عصمت غوشة .

● السنة: ١٩٨٢ . ● ٣٢٢ صفحة.

□ شعر بني أمية في بلاد الشام في العصر الأموي .

● إسماعيل مسلم أبو العدوس. ● إشراف: د. حسين عطوان .

● السنة: ١٩٨٣ . ● ٤٧٩ صفحة.

□ ديوان أبي الحسن بن الحجاب: دراسة وتحقيق .

● مشهور عبد الرحمن الحياري. ● إشراف: د. عصمت غوشة .

● السنة: ١٩٨٣ . ● ٦٣٩ صفحة.

□ حركة الشعر في اليمانين في الجاهلية الأخيرة .

● داود إبراهيم غطاشة. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٨٦ . ● ٩٤٠ صفحة.

□ عدي بن الرقاع العاملي: حياته وشعره .

● تحسين محمد صلاح. ● إشراف: د. حسين عطوان .

● السنة: ١٩٨٦ . ● ١٦٣ صفحة.

□ شعر الجهاد في الأندلس في ظل بني الأحمر .

● جمال عبد الجابر عبد المعطي. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٨٦ . ● ٢٢٨ صفحة.

□ إبراهيم بن هرمة : حياته وشعره .

● شكري ذيب عبد جبر. ● إشراف: د. حسين عطوان .

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٢٢٥ صفحة.

□ التشيع في الشعر العباسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين .

● فرحان علي موسى القضاة . ● إشراف : د. محمود السمرة .

● السنة : ١٩٨٧ . ● ٦٤١ صفحة .

□ الرق في العصر العباسي وأثره في الشعر .

● أيمن محمد سليم الأحمد . ● إشراف : د. هاشم ياغي .

● السنة : ١٩٨٨ . ● ١٧٢ صفحة .

□ وحدة القصيدة في النقد العربي الحديث : دراسة في تطور مفهوم وإتجاهات النقاد المعاصرين (دكتوراه) .

● بسام موسى عبد الرحمن قطوس . ● إشراف : د. محمود السمرة .

● السنة : ١٩٨٨ . ● ٣٢٦ صفحة .

□ عروة بن أذينة : حياته وشعره .

● محمد أحمد محمد . ● إشراف : د. عبد القادر الرفاعي .

● السنة : ١٩٨٨ . ● ٢٥٠ صفحة .

□ الشعر الجاهلي في تفسير الطبري .

● ليلى توفيق العمري . ● إشراف : د. ناصر الدين الأسد .

● السنة : ١٩٨٨ . ● ٢ مجلد .

□ البهاء زهير : حياته وشعره .

● نجية فايز حافظ الحمود . ● إشراف : د. خليل أبو رحمة .

● السنة : ١٩٨٨ . ● ١٦٣ صفحة .

□ عبيد بن الأبرص الأسدي : حياته وشعره .

● رفعت عبد الله مصطفى عابد . ● إشراف : د. نصرت عبد الرحمن .

● السنة : ١٩٨٩ . ● ٢٩٣ صفحة .

□ شعر القبائل اليمانية الشامية في العصر الأموي .

● مفلح عطا الله صياح الفايز. ● إشراف: د. حسين عطوان .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢٤٦ صفحة.

□ إتجاهات الشعر العربي في بلاد الشام في القرن السادس الهجري (دكتوراه) .

● شفيق محمد عبد الرحمن الرقب. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٤٠٦ صفحة.

□ الرؤية السياسية والاجتماعية في شعر الشريف الرضي .

● أنعام موسى إبراهيم رواقة. ● إشراف: د. عبد القادر الرباعي .

● السنة: ١٩٨٩. ● ١٩٧ صفحة.

□ الإنسان عند الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي .

● منذر محمد إبرهيم القاسم الزعبي. ● إشراف: د. عبد القادر الرباعي .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢٣٢ صفحة.

□ الطيف في شعر البحتري: دراسة في الظاهرة أصولها وأبعادها .

● هاني توفيق أسعد أحمد نصر الله. ● إشراف: د. عبد القادر الرباعي .

● السنة: ١٩٨٩. ● ١٩٣ صفحة.

□ المدن العربية المقاتلة في الشعر الحديث (القدس ، بيروت، البصرة)(١٩٤٨م ـ ١٩٨٨م). دكتوراه.

● محمد أحمد محمد المجالي . ● إشراف: د. محمود السمرة.

● السنة: ١٩٨٩. ● ٢ مجلد .

□ صلاح الدين الأيوبي في الشعر العربي في فترة الحروب الصليبية .

● عوني خليل محمود جابر. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد المهدي .

● السنة: ١٩٩٠. ● ٣٩٤ صفحة.

□ الدهر في الشعر الجاهلي والإسلامي .

● محمود أحمد محمد الحلولي ● إشراف: د. نصرت عبد الرحمن .

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٨٩ صفحة.

□ النمر بن تولب: حياته وشعره .

● وعد محمد مفلح عربيات. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٩٠. ● ٩٧ صفحة.

□ حركة الشعرفي قبيلة ضبة في الجاهلية وصدر الإسلام .

● حمدي محمود ناجي منصور. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٩٠. ● ٤٥٥صفحة.

□ الشعر في بلاد الشام والجزيرة من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الثالث الهجري .

● ياسين يوسف عايش خليل. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٩١. ● ٣٦٤ صفحة.

□ فن التشبيه في شعر البحتري .

● صلاح إبراهيم حسن الملا. ● إشراف: د. محمد بركات أبو علي .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٤٤ صفحة.

□ الشعر الاجتماعي في بلاد الشام في ظل الزنكيين والأيوبيين .

● آمنة سليمان محمد البدوي. ● إشراف: د. محمد إبراهيم .

● السنة: ١٩٩١. ● ١٧٢ صفحة.

□ صورة اللاجيء الفلسطيني في الشعر العربي الفلسطيني الحديث (١٩٦٧ ـ ١٩٩٠م) .

● حسام محمد عمر جلال التميمي. ● إشراف: د. عبد الرحمن ياغي .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٩٠ صفحة.

□ الأقوام غير العربية في الشعر الجاهلي .

● خليل عبد سالم الرفرع. ● إشراف: د. نصرت عبد الرحمن .

● السنة: ١٩٩٢ . ● ١٨٩ صفحة.

□ القصائد المنصفات في الشعر العربي من العصر الجاهلي إلى آخر العصر الأموي .

● عبد السلام عبد المجيد عبد السلام المحتسب. ● إشراف: د. حسين عطوان .

● السنة: ١٩٩٢ . ● ١١١ صفحة.

□ حميد بن ثور الهلالي: حياته وشعره .

● فاروق عبد الله عيسى محمود. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٩٢ . ● ٢٨٧ صفحة.

□ عمر بن لجأ التميمي: حياته وشعره .

● عمرو سعيد إبراهيم الهليس. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٩٢ . ● ١٥٨ صفحة.

□ التراث في شعر رواد الشعر الحديث .

● «أحمد عرفات» حامد حسن الضاوي. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٩٣ . ● ٢٠٢ صفحة.

□ الحركة الشعرية في ظل المنصور بن أبي تمام .

● عصام عبد المجيد أحمد المطرمي. ● إشراف: د. صلاح جرار .

● السنة: ١٩٩٣ . ● ١٤٣ صفحة.

□ أهم قضايا القصائد السبع المشوبات في جمهرة أشعار العرب .

● لميس أحمد عارف البرغوثي. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٩٣ . ● ١٢٦ صفحة.

□ الفقر في الشعر الجاهلي .

● جمال علي محمود حسن. ● إشراف: د. نصرت عبد الرحمن .

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢٣٥ صفحة.

□ الصور الفنية في شعر البحتري.

● حسن محمد علي ربابعة. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٤٣٥ صفحة.

□ قضايا المنتقيات السبع في جمهرة أشعار العرب في ضوء الشعر الجاهلي.

● عمر عبد الله أحمد شحادة الفجاوي. ● إشراف: د. هاشم ياغي.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٧٤ صفحة.

□ النخيل في الشعر الجاهلي.

● محمد موسى علي العبسي. ● إشراف: د. فواز أحمد طوقان.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٧٣ صفحة.

□ الصورة الشعرية في شعر عمر أبو ريشة (دكتوراه).

● حامد كساب عياط الحبيلان. ● إشراف: د. محمود السمرة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٣٩٢ صفحة.

□ شعر الديارات في القرنين الثالث والرابع الهجري.

● صالح علي سليم الشتيوي. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٣١٩ صفحة.

□ جمال الدين يحيى بن عيسى بن مطروح (٥٩٢ ـ ٦٤٩ هـ): حياته وشعره.

● عمر وفيق عثمان صابر. ● إشراف: د. عبد الجليل عبدَ المهدي.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٠٧ صفحة.

□ اللواح الخروصي سالم بن غسان: حياته وشعره (٩٨٥ـ٩٨١هـ).

● راشد بن حمد الحسيني. ● إشراف: د.عبدالجليل عبدالمهدي.

● السنة ١٩٩٤. ● ٢٥٧ صفحة.

اللغة

□ شرح المقدمة الأجرومية .

● علي موسى الشوملي. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٧٧. ● ٣٨٣ صفحة.

□ جملة الفعل المبني للمجهول في العربية .

● حسن محمود شبانة. ● إشراف: د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٨١. ● ٣١٠ صفحة.

□ كتاب الفصول في العربية لابن الدهان: (٤٩٤ ـ ٥٦٩ هـ): تحقيق ودراسة .

● ناجية محمد عبد الرازق عدس. ● إشراف: د. محمود السمرة.

د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٨١. ● ٢٢٠ صفحة.

□ النفي اللغوي بين الدلالة والتركيب في ضوء علم اللغة المعاصرة .

● فارس أحمد عيسى. ● إشراف: د. خليل العمايرة .

● السنة: ١٩٨٤. ● ٢٦٢ صفحة.

□ أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة .

● خالد عبد القادر السعيد. ● إشراف: د. إبراهيم السامرائي .

● السنة: ١٩٨٤. ● ١٤٠ صفحة.

□ المرزباني وكتابه «الموشح» .

● ياسين يوسف عايش خليل. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٨٦. ● ٢٦٦ صفحة.

□ ظاهرة النداء في العربية .

● سلوى زهدي حسن فرفورة. ● إشراف: د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٨٦ صفحة. ● ٤٢٨ صفحة.

□ النظم القرآني في سورة «البقرة»: دراسة في الدلالة والإسلوب (دكتوراه) .

● حسين أحمد الدراويش. ● إشراف: د. إبراهيم السامرائي .

● السنة: ١٩٨٦. ● ٢٩٥ صفحة.

□ شرح قواعد البصروية في النحو .

● عزام عمر قاسم الشجراوي. ● إشراف: د. محمد حسن عواد .

● السنة: ١٩٨٧. ● ٢١٤ صفحة.

□ تيسير تعليم النحو في القرن العشرين .

● دلال عبد الرؤوف اللحام. ● إشراف: د. سعيد التل .

● السنة: ١٩٨٨. ● ١٨٠ صفحة.

□ نهج السيرافي في شرحه لكتاب سيبويه .

● عبد الحميد علي الفلاح السالم. ● إشراف: د. إبراهيم السامرائي .

● السنة: ١٩٨٨. ● ٦١٨ صفحة.

□ بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين .

● عودة خليل أبو عودة. ● إشراف: د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٨٨. ● ٦٣٤ صفحة.

□ الدعوة والإعلام في السيرة النبوية لابن هشام .

● نزية عبد الكريم محمد ياسين. ● إشراف: د. هاشم ياغي .

● السنة: ١٩٨٨. ● ١٧١ صفحة.

□ تنوع صيغ الكلمات ذات الأصل اللغوي الواحد في القرآن الكريم؛ لتنوع ألوان السياق والمعاني .

● عودة الله منيع القيسي. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٨٨. ● ٤٢٣ صفحة.

□ إسلوب الأمر في القرآن الكريم .

● يحيى خليل مراد. ● إشراف: د. محمد حسن عواد .

● السنة: ١٩٨٩ . ● ٢١٥ صفحة.

□ ظاهرة التوكيد في العربية .

● وفاء محمد علي السعيد. ● إشراف: د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩٠ . ● ٢٠٧ صفحة.

□ السياق وأثره في الدرس اللغوي: دراسة في ضوء علم اللغة الحديث (دكتوراه).

● إبراهيم محمود خليل. ● إشراف: د. محمود السمرة .

● السنة: ١٩٩٠ . ● ٢٩٦ صفحة.

□ أمثلة النحاة، ودورها في صناعة النحو وتعليمه .

● رسمية طراف حسين الجارحي. ● إشراف: د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩٠ . ● ٩٣ صفحة.

□ أسلوب الاستثناء في القرآن الكريم بين النحو والبلاغة (دكتوراه) .

● عزام عمر قاسم الشجراوي. ● إشراف: د. محمد بركات أبو علي .

● السنة: ١٩٩١ . ● ٤٤٠ صفحة.

□ دور السياق في منهج التحليل النحوي عند سيبويه .

● موسى إبراهيم موسى حسن الشلتاوي. ● إشراف: د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩١ . ● ٢٠٤ صفحة.

□ ظاهرة الاشتغال في العربية .

● جهاد يوسف العرجا. ● إشراف: د.نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩١ . ● ١٥١ صفحة.

□ نظرية النظم عند العرب في ضوء مناهج التحليل اللساني الحديث (دكتوراه) .

● عبد الله نايف عنبر. ● إشراف: د.نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩١. ● ٣٣١ صفحة.

□ الرسالة الفنية في العصر المملوكي الأول بمصر والشام .

● خالد عبد الرؤوف عثمان جبر. ● إشراف: د. عبدالجليل عبد المهدي .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٥٥ صفحة.

□ أثر النحو في تفسير القرطبي (دكتوراه) .

● محمد لطفي زهدي دحلان. ● إشراف: د. محمد حسن عواد .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٣٦١ صفحة.

□ المصدر في القرآن الكريم (دكتوراه) .

● أبو سعيد محمد عبد اللطيف. ● إشراف: د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٤٧١ صفحة.

□ منهاج الدرس النحوي في العالم العربي في القرن العشرين (دكتوراه) .

● عطا محمد محمود موسى. ● إشراف: د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٣٩٤ صفحة.

□ دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتقعيدها .

● لطيفة إبراهيم محمد النجار. ● إشراف: د. نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩٢. ● ٢٥١ صفحة.

□ الحال والتمييز: نموذج في تأسيس الفرق رفع اللبس بين المنصوبات .

● آن سوب لي. ● إشراف: د. جعفر نايف عبابنة .

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢٢٩ صفحة.

□ المصطلحات الصوتية في كتب التراث العربي في ضوء التفكير الصوتي الحديث (دكتوراه) .

● إبراهيم عبود ياسين السامرائي. ● إشراف: د. وليد سيف .

● السنة: ١٩٩٣. ● ٤٧٢ صفحة.

□ ابن شيت القرشي: حياته وآثاره مع دراسة تحليلية ناقدة لكتابه: «معالم الكتابة ومغانم الإصابة».

● نهلة عبد الكريم الحرتاني. ● إشراف: د. محمود إبراهيم.

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢٢٠ صفحة.

□ أثر النظرية النحوية في رواية الشواهد الشعرية.

● أزهار عبد الرحمن عيسى زياد. ● إشراف: د. نهاد الموسى.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٩٨ صفحة.

□ مفهوم الذوق في البلاغة العربية من عبدالقاهر الجرجاني إلى السكاكي.

● إبراهيم أحمد حسن سلمان. ● إشراف: د. محمد بركات أبو علي.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٨٨ صفحة.

□ شبه الجملة في دواوين الحماسة: الجار والمجرور، الظرف.

● أمينة مسلم أبو العدوس. ● إشراف: د. محمود حسني مغالسة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٢١ صفحة.

□ الحركات في اللغة العربية: دراسة في التشكيل الصوتي.

● زيد خليل فلاح القرالة. ● إشراف: د. إسماعيل عمايرة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ١٢١ صفحة.

□ المقابلة في القرآن الكريم.

● عيسى عبدالقادر بطاهر. ● إشراف: د. محمد بركات.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٢٢٤ صفحة.

□ الفصحى المنطوقة: منزلتها في النظرية النحوية وصورتها في اللغة العربية (دكتوراه).

● محمد علي يونس رباع. ● إشراف: د. محمود حسني مغالسة.

● السنة: ١٩٩٤. ● ٣٧٧ صفحة.

□ آثار الجاحظ: دراسة توثيقية .

● محمد محمود أحمد الدروبي. ● إشراف: د. عبد الجليل عبد المهدي .

● السنة: ١٩٩٤ . ● ٢٤٨ صفحة.

□ جدلية القاعدة والنص في النحو العربي.

● أحمد مفلح فليح ● إشراف: د.نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩٤ . ● ٤٤٨ صفحة.

□ الأحاديث القدسية ، دراسة في البنية اللغوية والنظم الإسلوبي.

● علي عبدالله أحمد . ● إشراف: د.نهاد الموسى .

● السنة: ١٩٩٤م. ● ٢٥٣ صفحة.

التربية

□ المعلم والمتعلم عند إخوان الصفا .

● محمود عبد الله الحياري. ● إشراف: د. سعيد التل .

● السنة: ١٩٨٦ . ● ١٢٤ صفحة.

□ إطار لنظرية في القيادة التربوية في الإسلام .

● مفيد محمد إبراهيم. ● إشراف: د. هاني عبد الرحمن .

● السنة: ١٩٨٦ . ● ٤٦٥ صفحة.

□ مدى تكرار المفاهيم الواردة في كتاب «ابن سحنون» التربوي في الكتب التربوية المعاصرة .

● عرفات حجازي شبانة. ● إشراف:د. أحمد أبو هلال .

● السنة: ١٩٨٧ . ● ٨٢ صفحة.

□ البعد الاجتماعي في الفكر التربوي عند القابسي .

● حسن محمود علي حسن. ● إشراف: د. أسامة شموط .

● السنة: ١٩٨٧ . ● ١١٣ صفحة.

□ تطور مستوى المفاهيم الدينية عند طلبة الابتدائية والإعدادية في الأردن .

● خالد يوسف الكساب الخوالدة. ● إشراف: د. عبد الله عويدات .

● السنة: ١٩٨٨. ● ٧٨ صفحة.

□ قياس مدى اكتساب طلبة نهاية المرحلة الإعدادية لمفاهيم التربية الإسلامية في الأردن .

● محمد فرعل الشباطات. ● إشراف: د. أسامة شموط .

● السنة: ١٩٨٨. ● ٧٣ صفحة.

□ تربية المعوقين في القرآن الكريم والحديث الشريف .

● جمال مثقال مصطفى القاسم. ● إشراف: د. شفيق حسان .

● السنة: ١٩٨٩. ● ٥٥ صفحة.

□ الفكر التربوي عند برهان الإسلام الزرنوجي ، وتطبيقاته التربوية .

● أحمد عياد الوحيدي. ● إشراف: د. عبد الله الرشدان .

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٧٧ صفحة.

□ التعليم في مدارس بيت المقدس الإسلامية في العصر الأيوبي .

● عدنان محمد محمود ظاهر. ● إشراف: د. عبد الله الرشدان .

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٧٨ صفحة.

□ تقويم كتابي التربية الإسلامية للصفين الأول الثانوي: (الأدبي والعلمي)، والثاني الثانوي: (الأدبي والعلمي والتجاري) .

● عمر خليل يوسف حسن. ● إشراف: د. أسامة شموط .

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٠١ صفحة.

□ التعليم في مدارس بيت المقدس في العصر المملوكي .

● محمد عبد الله أبو سيف. ● إشراف: د. عبد الله زاهي الرشدان .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٠٠ صفحة.

□ مدى تحقيق الأهداف المعرفية لمبحث التربية الإسلامية لدى طلبة المرحلة الأساسية في الأردن.

● إعتدال عبد القادر محمد عربيات. ● إشراف: د. أسامة شموط .

● السنة: ١٩٩١. ● ٧٧ صفحة.

□ تصميم رزمة تعليمية لوحدة دراسية في التربية الإسلامية ودراسة فعاليتها .

● وفا سليمان محمود عوجان. ● إشراف: د. محمود علي السرطاوي .

● السنة: ١٩٩٢. ● ١٤٧ صفحة.

□ الفكر التربوي عند البيجاني[1] .

● شرف أحمد الشهاري. ● إشراف: د. أحمد أبو هلال .

● السنة: ١٩٩٣. ● ٢٣٢ صفحة.

□ مفهوم المنهاج التربوي المستنبط من سورة «الكهف».

● إبراهيم محمود عبدحمدان . ● إشراف: د. عبدالرحمن صالح عبدالله.

● السنة: ١٩٩٣. ● ١١٠ صفحة.

□ وسائل اكتساب المعرفة في القرآن الكريم ، ودلالتها التربوية.

● عبدالكريم عبدالرحمن إبراهيم علي . ● إشراف: د. عبدالرحمن صالح عبدالله.

● السنة: ١٩٩٣. ● ١٢٠ صفحة .

□ التربية الروحية في الإسلام .

● عبد الجبار محمد محمود أبو صيام. ● إشراف: د. عبد الله زاهي الرشدان .

● السنة: ١٩٩٤. ● ٨٤ صفحة.

---

(١) هو الشيخ محمد بن سالم الكدادي البيجاني، ولد سنة (١٣٢٦هـ/١٩٠٨م)، عالم يماني كفيف البصر، كان حسن المعتقد داعياً للعقيدة الحقة، حارب القاديانية. توفى سنة (١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م)، وهناك رسالة دكتوراه في جامعة لاهور سنة (١٩٨٨م) بعنوان «الامام محمد بن سالم الكدادي البيجاني: حياته، عصره ، شعره، نثره، دعوته، آثاره».

الفلسفة

□ نظرية التربية الخلقية عند الإمام الغزالي .

● عبد الحفيظ أحمد علاوي البريزات. ● إشراف: د. أمين بدر الدين الكخن.

● السنة: ١٩٨١. ● ١١٤ صفحة.

□ مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر .

● إحسان عبد المنعم سمارة. ● إشراف: د. أحمد ماضي .

● السنة: ١٩٨٦. ● ٢٩٠ صفحة.

□ الماوردي: دراسة في فكره النظري والعملي .

● محمد خلف عبد الواحد. ● إشراف: د. فهمي جدعان .

● السنة: ١٩٨٦ ● ١٩٧ صفحة.

□ فلسفة ابن حزم الخلقية .

● حامد أحمد الدبابسة. ● إشراف: د. سبحان خليفات .

● السنة: ١٩٨٧. ● ٢١٠ صفحة.

□ جدلية الوجد والسماع عند متصوفة القرن الثالث الهجري.

● نجمة أحمد محمود أبو حرب . ● إشراف: د. أديب نايف ذياب .

● السنة: ١٩٩٠. ● ١٣٨ صفحة.

□ الفلسفة الخلقية عند يحيى بن عدي .

● سعاد بشارة خلف مسلم. ● إشراف: د. سبحان خليفات .

● السنة: ١٩٩٢. ● ١١٨ صفحة.

□ فلسفة ابن سينا الخلقية .

● خالد أحمد غصاب غرايبة . ● إشراف : د. سبحان خليفات .

● السنة : ١٩٩٢ . ● ١٤١ صفحة .

□ موقف محمد باقر الصدر من الماركسية [(١)] .

● أحمد كريم أحمد علي . ● إشراف : د. سلمان البدور .

● السنة : ١٩٩٢ . ● ٧٣ صفحة .

□ إشكالية النهضة عند محمد عبده وفرح أنطوان .

● هيام جميل جبر . ● إشراف : د. أحمد عوني ماضي .

● السنة : ١٩٩٢ . ● ١٧٩ صفحة .

□ الفلسفة الخلقية عند ابن خلدون .

● خالد سعيد عبد الجليل سلام . ● إشراف : د. سبحان خليفات .

● السنة : ١٩٩٢ . ● ١٣٦ صفحة .

□ الفكر السياسي عند الماوردي في ضوء الفلسفة السياسية .

● سالم أحمد جميل الخزاعلة . ● إشراف : د. سبحان خليفات .

● السنة : ١٩٩٢ . ● ١٤٣ صفحة .

□ الإنسان في فلسفة ابن باجة .

● برهان آدم كور آوطلو . ● إشراف : د. سبحان خليفات .

● السنة : ١٩٩٣ . ● ١٠٤ صفحة .

□ منهاج البحث عند ابن حزم الأندلسي .

● أنور خالد قسيم الزعبي . ● إشراف : د. سبحان خليفات .

● السنة : ١٩٩٤ . ● ١٠١ صفحة .

---

(١) من علماء الرافضة المعاصرين في العراق توفي مقتولاً سنة (١٩٧٩م).

الاجتماع

□ الفكر التربوي: النظرية التربوية عند ابن خلدون .

● خندق علي الحمدان الحسين. ● إشراف: د. عمر حسن الشيخ .

● السنة: ١٩٧٩. ● ١١٩ صفحة.

□ الحياة الاجتماعية في دمشق في العهد المملوكي .

● فريال بدوي الزريا. ● إشراف: د. مصطفى الحياري .

● السنة: ١٩٨٠. ● ٥٨٢ صفحة.

□ التربية والتعليم في الأندلس .

● إبراهيم علي العكش. ● إشراف: د. أحمد أبو هلال .

● السنة: ١٩٨٢. ● ٢٦٨ صفحة.

□ المجتمع والدولة: دراسة في نظرية الإصلاح عند أبي الأعلى المودودي .

● مصطفى علي حمد محمود. ● إشراف: د. إدريس عزام .

● السنة: ١٩٩١. ● ٢٤١ صفحة.

[illegible]

□ الإدارة العامة في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب .

● حمدي أحمد أبو حمدية. ● إشراف: د. محمد الذنيبات .

● السنة: ١٩٨٦. ● ٢٤٩ صفحة.

□ الإنفاق العام، وأثره في التنمية الاقتصادية في الإسلام .

● عبد الله عبد العزيز شاكر نجار. ● إشراف: د. محمود سالم شحادة .

● السنة: ١٩٨٩ . ● ١٦٩ صفحة.

□ الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي: مدخل إسلامي لاقتصاديات الرفاه .

● جمال حسن الحمصي. ● إشراف: د. محمود سالم شحادة .

● السنة: ١٩٨٩ . ● ٢٤٥ صفحة.

□ السوق في الاقتصاد الإسلامي .

● خالد محمود الكسواني. ● إشراف: د. بشير خليفة عبد الله .

● السنة: ١٩٩٢ . ● ١٠١ صفحة.

□ نظرية إسلامية لمفهوم الاستثمار الرأسمالي، وطرق تقييمه: حالة دراسية على المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في الأردن .

● فداء إسحق شاهين. ● إشراف: د. زياد رمضان .

● السنة: ١٩٩٣ . ● ١٩٦ صفحة.

□ الترجمة والتعريب عند أبي حيان البيروني .

● حسين أحمد علي الدراويش. ● إشراف: د. عبد الكريم خليفة .

● السنة: ١٩٧٧ . ● ٢٨٠ صفحة + ملاحق.

□ تأصيل وتنظيم السلطة في التشريعات الوضعية والشرعية الإسلامية .

● عدي زيد الكيلاني. ● إشراف: د. محمد الغزوي .

● السنة: ١٩٨٤ . ● ١٣٣ صفحة.

□ أحكام أسرى الحرب في القانون الدولي والشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة .

● هاني علي الطهراوي. ● إشراف: د. جابر الراوي .

● السنة : ١٩٨٤ . ● ٢٤٩ صفحة .

□ النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الاثنى عشرية .

● محمد عبد الكريم عتوم. ● إشراف : د. سلمان البدور .

● السنة : ١٩٨٧ . ● ١٨٣ صفحة .

□ التصرف الإنفرادي كمصدر للحق الشخصي والالتزام في القانون الأردني : دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي والقانون الوضعي .

● صالح عبد الوهاب ابو لحية. ● إشراف : د. عباس الصراف .

● السنة : ١٩٩٠ . ● ٢٧١ صفحة .

□ معايير التعسف في استعمال الحق في القانون المدني الأردني : دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي والقانون الوضعي .

● أمين رجا رشيد دواس. ● إشراف : د. عباس الصراف.

● السنة : ١٩٩١ . ● ٩٥ صفحة .

□ البعد الإسلامي في الصراع العربي الصهيوني : (١٨٩٧ ـ ١٩٤٨ م) .

● خلف إبراهيم الهميسات. ● إشراف : د. غازي ربابعة.

● السنة : ١٩٩١ . ● ١٥٨ صفحة .

□ أعوان القضاة ودورهم في القضاء بين الماضي والحاضر .

● فيصل ذيب محمود المشارقة. ● إشراف : د. ياسين درادكة.

● السنة : ١٩٩١ . ● ٢٠٥ صفحة .

□ نظام الإقراض التقليدي والإسلامي : وتطبيقا ، على بعض المناطق الريفية في الأردن .

● سمير شاكر محروس بسيسو. ● إشراف : د. زياد رمضان.

● السنة : ١٩٩٢ . ● ١٧٠ صفحة .

□ الحرية السياسية في الإسلام .

● عبد الله إبراهيم المجالي. ● إشراف : د. غازي إسماعيل ربابعة.

● السنة : ١٩٩٢ . ● ٢٠١ صفحة .

□ عيب الاستغلال في القانون المدني الأردني، وفقه الشريعة الإسلامية .

- عبد الله حسين الخشروم.
- إشراف: د. عباس الصراف.
- السنة: ١٩٩٢.
- ١٨١ صفحة.

□ مواقف بعض الجماعات والأحزاب الإسلامية في الأردن من الديمقراطية والتعددية السياسية.

- عزمي أحمد رشيد منصور.
- إشراف: د. إبراهيم عثمان.
- السنة: ١٩٩٤.
- ١١٧ صفحة.



الجديد في عالم الكتب المطبوعة

حرصاً منّا على تعريف قراء مجلتنا بالجديد في عالم الكتب العلمية الشرعية المؤلفة أو المحققة ، فإننا عزمنا على أن نفرد باباً في كل عدد من أعداد مجلتنا للمستجدات في عالم المطبوعات .

وهذا الباب مفتوح مجاناً لمراكز البحث العلمي ودور النشر كما هو مفتوح للعلماء والباحثين والدارسين .

وكل ما نطلبه ممن يحب أن يتحفنا ويتحف القراء الكرام بالجديد من انتاجه أن يتفضل فيرسل لنا: اسم الكتاب ، واسم المؤلف ومحققه ، وحجم الكتاب ، واسم دار النشر وعنوانها مع رقم الهاتف .

ويمكن ارسال هذه المعلومات على العنوان التالي:

(المملكة العربية السعودية - المدينة المنورة ص. ب: ٦٦٠٤) .

ومنطلقنا فيما ندعو إليه التعاون على البر والتقوى . والحمدلله رب العالمين

رئيس التحرير

أبو عبد الله الزبيري

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
الحسبة في الماضي والحاضر بين ثبات الأهداف وتطور الأسلوب	د. علي بن حسن القرني	مكتبة الرشد	مجلدان (رسالة دكتوراه)
مناهج المحدثين في تقوية الأحاديث الحسنة والضعيفة	د. المرتضى الزين أحمد		مجلد واحد (رسالة دكتوراه)
الناسخ والمنسوخ في القرآن	أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي		مجلد واحد (رسالة دكتوراه) محمد بن صالح المديفر
موقف ابن تيمية من الأشاعرة	د.. عبد الرحمن بن صالح المحمود		ثلاثة مجلدات
المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها	عواد بن عبد الله		مجلد واحد
آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة	أحمد بن محمد عمر الأنصاري		مجلد
شرح الهداية	أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي		مجلدان - د. حازم سعيد
جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية	د. شمس الدين السلفي الأفغاني	دار الصميعي	ثلاثة مجلدات
اتحاف النبلاء بسير العلماء	راشد بن عثمان الزهراني		مجلد واحد (الجزء الأول)
نتائج الأفكار في شرح حديث سيد الاستغفار	العلامة محمد بن أحمد السفاريني		مجلد واحد عبد العزيز(١-٤) المدبان وعبدالعزيز الدخيل
كتاب فيه ما جاء في البدع	الإمام محمد بن وضاح القرطبي		بدر بن عبدالله البدر

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة	د. محمد عبدالرحمن الخميس	دار الصميعي	مجلد واحد
مفتاح دار السعادة	ابن قيم الجوزية	دار ابن عفان - الخبر السعودية	ثلاثة مجلدات علي حسن عبد الحميد
الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج	للحافظ السيوطي		أبو إسحاق الحويني
فقه الممسوحات في الشريعة الإسلاميّة	علي سعيد الغامدي		مجلد واحد
الفرار إلى الله	محمد شومان الرملي		(٢٨٨) صفحة
ما رواه الأكابر عن مالك بن أنس	محمد بن مخلد الدوري (ت٣٣١هـ) .	مؤسسة الرياض للطباعة	عواد الخلف (غلاف)
الأمالي الحلبية	الحافظ ابن حجر العسقلاني		عواد الخلف (غلاف)
تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي	محمد أحمد	دار الهجرة	مجلدان
النظم القرآني في آيات الجهاد	ناصر بن عبد الرحمن	مكتبة التوبة - الرياض	مجلد واحد (رسالة جامعية)
اللباب في الفقه الشافعي	أبو الحسن المحاملي	دار البخاري - المدينة	مجلد واحد عبدالكريم العمري
علو الهمة	محمد بن إسماعيل المقدم	مكتبة الكوثر	مجلد واحد
خالص الجماعة تهذيب مناسك الحج: (من أضواء البيان للشنقيطي)	سعود الشريم	دار الوطن ـ الرياض	مجلد واحد تقديم بكر أبو زيد

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
شرح رياض الصالحين	الشيخ محمد بن صالح العثيمين	دار الوطن - الرياض	الجزء السابع
تفسير القرآن العظيم	العز بن عبد السلام	توزيع ابن حزم	ثلاثة مجلدات عبدالله الوهيبي
كيف تقرأ كتاباً	محمد صالح المنجد	دار الوطن - الرياض	غلاف
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرهما	عبد العزيز المسعود		مجلد واحد
منسك الإمام الشنقيطي	محمد الأمين بن محمد الشنقيطي		ثلاث مجلدات عبد الله الطيار
الحركة الإسلامية في السودان(١٩٤٤-١٩٨٩م) الإيجابيات والسلبيات	إعداد الابن الحاج محمد أحمد	مركز الصف الإلكتروني بيروت	غلاف
شروط الأئمة	ابن مندة	دار المسند - الرياض	غلاف ـ تحقيق عبد الرحمن الزيدان
شيخ الإسلام ابن تيمية وجهوده في الحديث وعلومه	د. عبد الرحمن الفريوائي	دار العاصمة - الرياض	أربعة مجلدات
الفوائد المنتقاة من فتح الباري	محمد بن عبدالله		مجلد واحد
الأهلية ونظرية الحق في الشريعة الإسلامية	عبدالله بن عبد العزيز العجلان		(١٧١) صفحة
الشرح الممتع شرح زاد المستقنع	الشيخ محمد بن صالح العثيمين	مؤسسة آسام - الرياض	الجزء السابع

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
المسائل التي خالف رسول الله أهل الجاهلية	دراسة وتحقيق: يوسف السعيد	دار الراية - الرياض	مجلدان (رسالة جامعية)
شرح ألفية السيوطي في الحديث	محمد علي آدم الأثيوبي	مكتبة ابن تيمية - مصر	مجلدان
شفاء العي بتخريج وتحقيق مسند الشافعي	أبو عمير مجدي بن محمد الأثري		مجلدان
أصول السنة للإمام أحمد بن حنبل	عبدوس بن مالك العطار		محمد عبد عباسي
مسند الإمام أحمد بن حنبل	الإمام أحمد بن حنبل	مؤسسة الرسالة - بيروت	خمسة مجلدات (٦-١٠) شعيب الأرنؤوط وآخرون
الإنحرافات العقدية والعلمية في القرآن	علي بخيت الزهراني	دار الرسالة ـ مكة	مجلد واحد (رسالة جامعية)
أصول مذهب الإمام أحمد	عبدالله بن عبد المحسن التركي	مؤسسة الرسالة - بيروت	(٦٨٥) صفحة
الانتصار لسيبويه على المبرد	لأبي العباس محمد التميمي النحوي (ت٣٣٢هـ)		(٣١١) صفحة تحقيق: د. زهير عبدالمحسن سلطان
الرحلة اليابانية	الجرجاوي		علق عليها د. سمير عبدالحميد إبراهيم

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
السحب الوابلة على الحنابلة	محمد بن حميد النجدي (ت١٢٩٥هـ)	مؤسسة الرسالة بيروت	ثلاثة مجلدات تحقيق : بكر أبو زيد د. عبدالرحمن العثيمين
الآداب الشرعية	ابن مفلح الحنبلي (ت ٧٦٣هـ)		ثلاثة مجلدات، تحقيق : شعيب أرناؤوط وعمر القيام
دليل مكتبة المرأة المسلمة	أحمد بن عبد العزيز الحمدان	دار الأندلس - جدة	مجلد واحد
البحر الزخار المعروف بمسند البزار	أبو بكر البزار (ت٢٩٢هـ)	مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة	محفوظ الرحمن زين الله
التعصب الأوروبي أم التعصب الإسلامي (مائة مشروع في تقسيم الدولة العثمانية)	شكيب أرسلان	دار ابن حزم - بيروت	(غلاف) محمد العبدة
المعتزلة بين القديم والحديث	محمد العبدة وطارق عبدالحليم		غلاف
معالم على الطريق	د. توفيق الواعي		جزءان
إظهار العجب في بيان بدع شهر رجب	عقيل المقطري		(٨٠) صفحة
مناقب الأئمة الأربعة	محمد أحمد المقدسي	دار المؤيد - الرياض	مجلد واحد - سليمان الحرش
سنن ابن ماجه	أبو الحسن الحنفي المعروف بالسندي		خليل مأمون شيحا (٥/١) فهارس
التضحية	محمد سعد علي	دار المروة	غلاف

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبدالبر	ترتيب محمد بن عبدالرحمن المغراوي	مجموعة التحف والنفائس - الرياض	ثلاثة عشر مجلدا
سنن النبي وأيامه للحافظ ابن سعد	عبدالرحمن بن محمد علوش	المكتب الإسلامي	مجلدان
تشنيف الآذان بسماع الزائد عن الستة عند ابن حبان	عبد السلام علوش		مجلدان
الأجزاء الحديثية	بكر بن عبدالله أبو زيد	دار العاصمة - الرياض	(٣٥٩) صفحة
توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين	د. موفق بن عبدالله	المكتبة المكية مكة - العزيزية	(٣٤٠) صفحة
التلخيص في أصول الفقه	إمام الحرمين الجويني		ثلاثة مجلدات د. عبدالله النيبالي
المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة	د. عبدالعليم البستوي		مجلد (٣٢٠) صفحة
الموسوعة في أحاديث المهدي الضعيفة والموضوعة	د. عبدالعليم البستوي		مجلد (٣٠٠) صفحة
الدعاء: فضله ، شروط إجابته ، آدابه	أسعد محمد الطيب		غلاف
الأعمال الصالحة وأثرها في الغنى وسعة الرزق	أسعد محمد الطيب		غلاف

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
الظلم : أسبابه، أنواعه، آثاره	أسعد محمد الطيب		غلاف
التوضيح شرح الجامع الصغير	أحمد الحاج		مجلدان (رسالة ماجستير)
الإشارة في معرفة الأصول	أبو الوليد الباجي		مجلد محمد علي فركوس
الأخبار الطوال	أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري	دار الأرقم	د. عمر بن فارق
لماذا أسلم هؤلاء القساوسة ج (٢)	الشوادفي الباز	مكتبة العبيكان	(٨٠) صفحة
دليل المعلم إلى صياغة الأهداف التعليمية	محمد السيد محمد مرزوق	دار ابن الجوزي - الدمام	(١٤٧) صفحة
الحج المبرور صفته وكيفيته في ضوء الكتاب والسنة	د. حافظ بن محمد الحكمي		(٧٠) صفحة
معالم أصول الفقه عند أهل السنة	د. محمد محمد حسين		مجلد واحد (رسالة جامعية)
فتح الباري شرح صحيح البخاري	الحافظ ابن رجب (ت ٧٩٥هـ)		مجلد
(الجامع في الحديث) لابن وهب	الحافظ ابن وهب		مجلدان (رسالة جامعية) د. مصطفى أبو الخير
السرايا والبعوث حول مكة والمدينة	د. بريك		مجلد (رسالة جامعية)

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
توفيق الرحمن في دروس القرآن	فيصل بن عبد العزيز آل مبارك	دار العليان - العاصمة	عبد العزيز بن عبدالله آل حمد (١-٤)
واحات الفتى المسلم	مطر بن عوض الحارثي	دار القاسم	(٨٨) صفحة
مفهوم الطاعة والعصيان	عبدالله بن إبراهيم الطريقي	دار المسلم	(١٠١) صفحة
قضايا ومباحث في السيرة النبوية	سليمان بن حمد العودة (ت ٣٨٥هـ)		(١٧٥) صفحة
العلل	أبو الحسن الدار قطني	دار طيبة	محفوظ الرحمن بن عبدالله السلفي (المجلد الحادي عشر)
رؤية الله تبارك وتعالى	أبو محمد بن عبد الرحمن النحاس	دار المعراج الدولية	علاء الدين علي رضا
جولة تاريخية في عصر الخلفاء الراشدين	د. محمد السيد الوكيل	دار المجتمع - جده	(٦٣٥) صفحة
الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني	د. حلمي محمد القاعود	دار البشير	(١٥١) صفحة
عقد الصلح في الشريعة الإسلامية	د. نزيه حماد	دار القلم	(١٢٠) صفحة
الطب البديل (الطب الطبيعي)	د. توفيق الحاج يحيى	دار الفكر المعاصر	(٢٥٦) صفحة
مختصر اختلاف العلماء	لأبي بكر الجصاص	دار البشائر	٥ مجلدات د. عبدالله نذير أحمد
تراث المقاربة في الحديث النبوي وعلومه	محمد بن عبدالله التليدي		(٣٩٨) صفحة

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
عمارة القبور	المعلمي اليماني	المكتبة المكية هاتف : ٥٥٩١٢٣٦	ماجد الزيادي ـ مجلد
مجموعة رسائل المعلمي	عبدالرحمن المعلمي اليماني		ماجد الزيادي ـ مجلد
بحث حول سير النبي صلى الله عليه وسلم من عرفة إلى مزدلفة	عبدالرحمن المعلمي اليماني		غلاف ـ ماجد الزيادي
الرد والتعقيب على حميد الدين الفراهي	عبدالرحمن المعلمي اليماني		غلاف ـ ماجد الزيادي
الرد والتعقيب على بعض الشارحين من المعاصرين لجامع الترمذي	عبدالرحمن المعلمي اليماني		غلاف ـ ماجد الزيادي
الاستدراك على بعض المواطن في معجم البلدان	المعلمي اليماني		غلاف ـ ماجد الزيادي
الاستبحار في نقد الأخبار	المعلمي اليماني		غلاف
حقيقة التأويل	المعلمي اليماني		غلاف ـ ماجد الزيادي
تكملة أعلام النساء (١٩٧٧ـ ١٩٩٥م)	محمد خير الدين رمضان يوسف	دار ابن حزم	(١١٦) صفحة
أعلام أجانب مستشرقون ومؤلفون و مشاهير	محمد خير الدين رمضان يوسف		(١٤٤) صفحة
الإسقاط في مناهج المستشرقين	د. شوقي أبو خليل	دار الفكر المعاصر	(٢٤٠) صفحة

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
حوار حول منهج المحدثين في نقد الروايات	د. عبدالله بن ضيف الله الرحيلي	دار المسلم	(٨٢) صفحة
قواعد ومنطلقات في أصول الحوار ورد الشبهات	د. عبدالله بن ضيف الله الرحيلي		(٧٥) صفحة
الصحيح المسند في فضائل الصحابة	مصطفى العدوي	دار ابن عفان	(٦٣٨) صفحة
فصل الخطاب في مواقف الأصحاب	محمد صالح الفرسي	دار السلام	(١٦٠) صفحة
أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ (الدولة العثمانية)		دار الوفاء	جزءان صغيران د. جمال عبدالهادي محمد مسعود د. وفاء محمد رفعت جمعة علي أحمد

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
الصفات الخبرية بين الإثبات والتأويل	عثمان آدم الأثيوبي	المكتبة المكية ـ مكة المكرمة ت ٥٥٩١٢٣٦	مجلد ـ رسالة ماجستير
برهان الشرع في اثبات المس والصرع	علي حسن عبد الحميد الحلبي	المكتبة المكية	مجلد
دقائق المنهاج	النووي	المكتبة المكية	إياد أحمد الفوج ـ غلاف
الوقت وأثره في العبادات	د : عبد الله بن معتق السهلي	مكتبة دار البخاري ـ المدينة	٢٧٩ صفحة
تعليقات العلامة الدماميني على الإمام الزركشي في القضايا النحوية والصرفية	توجيه وعرض / د : علي بن سلطان الحكمي	مكتبة دار البخاري	١٧٤ صفحة
القواعد النفيسة المعروف بنظم المشكل في قواعد الإعراب	العلامة محمد الأمين الأنصاري الخزرجي	مكتبة دار البخاري	د : علي بن سلطان الحكمي ٢٥٦ صفحة
فاكهة القلوب والأفواه في تحقيق ما يتعلق بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله	د : عبد الله بن سليمان الغفيلي	مكتبة دار البخاري	٣٠٥ صفحة
دور الترجمة الدينية في الدعوة الى الله	عبدة بوريما النيجري		١٦٤ صفحة
دفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر	مرعي بن يوسف الكرمي ت ١٠٣٣		د : عبد الله بن سليمان الغفيلي ١٨١ صفحة

اسم الكتاب	المؤلف	الناشر	المحقق وحجم الكتاب
حواشي التنقيح في الفقه على مذهب الإما م أحمد	موسى بن أحمد المقدسي		د : يحيى بن أحمد الجردي ٢٧١ صفحة
السلفية وأعلامها في موريتانيا ـ شنقيط ـ	الطيب بن عمر بن الحسين		مجلد
سلسلة الفتاوى الحديثية (١ ـ ١٠٠٠)	محمد بن عبد الرحمن السخاوي		علي رضا بن عبد ا لله مجلد

